فهمي جدعان

في الخلاص النهائيّ

مقال في وعود الإسلاميّين
والعلمانيّين والليبراليّين





في الخلاص النهائيّ

◆

مقال في وعود الإسلاميين
والعلمانيّين والليبراليين



فهمي جدعان

في الخلاص النهائيّ

مقال في وعود الإسلاميّين
والعلمانيّين والليبراليّين



2007

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2006/10/2691)

320.5

جدعان، فهمي راجح
في الخلاص النهائي: مقال في وعود الاسلاميين والعلمانيين والليبراليين/ فهمي راجح جدعان.عمان: دار الشروق، 2006
(404) ص
ر.إ.: 2006/10/2691
الواصفات: الايدلوجيات السياسية//الفكر السياسي//العلمانية//الحرية الدينية//الحزب السياسية

• تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

ISBN 9957 - 00 - 288-0 (ردمك)

2006/9/3232 (رقم الإجازة المتسلسل)

- في الخلاص النهائي مقال في وعود الاسلاميين والعلمانيين والليبراليين .
- الدكتور فهمي جدعان .
- الطبعة العربية الأولى : الإصدار الأول 2007 .



دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف : 4618190 / 4618191 / 4624321 فاكس : 4610065
ص.ب : 926463 الرمز البريدي 11110 عمان - الاردن

دار الشروق للنشر والتوزيع
رام الله: شارع مستشفى رام الله - مقابل دائرة الطابو
هاتف 2975632 - 2991614 - 2975633 فاكس 02/2965319

■ الاخراج الداخلي وتصميم الغلاف وفرز الألوان و الأفلام :
دائرة الإنتاج / دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف 4618190/1 فاكس 4610065 / ص.ب . 926463 عمان (11110) الأردن
Email : shorokjo@nol.com.jo

إلى أندريه ميكيل

لفضله وصَفْو صداقته،

ولأياديه الجميلة على الدراسات العربية.



محتوى الكتاب

مقدمة

في مطلــع القرن الجديد تستأثر، من جديد، بمطامح النفوس في الفضــاءات العربــية ثلاثــة نظــم مركزية: نظام الإسلاميين، ونظام العلمانــيين، ونظام الليبراليين. ويزعم كل نظام أنه كفء لأن يستجيب بفعالــية ونجوع للآمال التي أحبطتها العقود الأخيرة من القرن العشرين والعقــد الأول مـــن القرن الحادي والعشرين، إذ شهدت انكفاء نظام الاشتراكيين ونظام القوميين، وأفول أيام دولهما، وعجز أهل كل منهما عـــن مـــراجعة نظامه وتجديد مقولاته. وإلى أن يحدث شيء من ذلك، يَحْـــتم واقع الأمور التطلع إلى تلك النظم الأخرى، الحية بيننا، والتحقق مـــن مدى كفايتها في أداء رسالتها "الخَلاصية"، ومما إذا كانت، برغم تناقضـــاتها الظاهرة، تنطوي على مبادئ قاعدية أساسية قمينة بأن توفر حالـــة مـــن "الفعل التضافري" أو من "التلاقي" تسهم في تحقيق تقدم حقـــيقي يعجز كل واحد منها في ذاته المفردة وفي غائيته الخاصة به عن أن يدركه.

مـــا الذي يريده الإسلاميون؟ وما الذي يريده العلمانيون؟ وما الـــذي يريده الليبراليون؟ ما من أحد منا إلا ولديه جواب. لكن قلة من بيننا هي التي تملك الجواب "العالِم". والغالب الأعم هو أن الإجابة عن مـــثل هـــذا الســـؤال تأتي دوماً مختزلة مبتسرة عامة بعيدة عن الضبط

والـــتحديد والتدقـــيق. وكلنا يحتاج في حقيقة الأمر إلى أضواء كاشفة توجـــه إلى جنـــبات وثـــنايا هذه النظم، وتأذن بإدراك استنارة كافية وضرورية تيسر معرفة محكمة تتقدم أية مقاربة تريد أن تذهب إلى حدود أبعد من تلك التي تتوخاها الحاجة إلى مطلق المعرفة. وهو ما يقصد إليه هـــذا (المقـــال) في خاتمة القول. فليس الغرض هو مجرد التعريف بهذه النظم، وإنما تحقيق القول في دعاواها ووعودها، وبيان المدى الذي يمكن اجتـــيازه مـــن أجل إدراك هذه الحالة من "الفعل التضافري" التي ألمعت إليها.

والحقـــيقة أن الإقدام على مقاربة معمقة لنظم مركزية كبرى، كنظم الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، ينطوي على مخاطرة حقيقية. وقد يبدو الرهان على استنطاق النوى الجوهرية القاعدية لكل نظام من هـــذه الـــنظم من أجل إدراك حالة من التضافر بين هذه النوى، رهاناً خاســـراً منذ البداية. وذلك أن المخيال العربي قد ألف اعتبار هذه النظم إيديولوجـــيات متضادة مترافعة. وساعده أهل هذه الإيديولوجيات على ذلك بما أشاعوه من الاعتقاد بأن هذا هو واقع الحال. بالطبع لا يصدق هـــذا الاعتـــبار على العلائق التي تربط الليبرالية بالعلمانية. لكنه يصدق على علائق نظام الإسلاميين بكل واحد من هذين النظامين. والحقيقة أن المخيال العربي في تصوره ذاك ليس ضالاً. لأن التباين والترافع بين هذه النظم ظاهر بيّن. وكل واحد منها يعرض ذاته بما هو نظام شامل كلي، وبما هو واضح جليّ بديهي. وواقع الحال أن الأمر ليس كذلك. إذ إننا

في الغالب الأعم قبالة إحدى حالتين: إما حالة "الالتباس" في المفهوم وغياب التحديد الضروري والكافي له، وإما حالة "حيدة" عن الغائية الأصلية والدلالة القصوى للنظام نفسه. لذا أريد أن أتوهم أن "الرهان" ليس بالضرورة خاسراً.

لست أقصد، بكل تأكيد، أن أرفع وجوه التناقض بين هذه النظم. فذلك أمر ممتنع من وجه، وغير مجد من وجه آخر. كما أنني، بكل تأكيد أيضاً، لا أرمي إلى الإقدام على عملية تأليفية أو تلفيقية بين هذه النظم. وأنا أشدد بقوة على هذا الوجه الأخير، إذ إنني أعلم حق العلم أن فريقاً من القراء سيسارع إلى الاعتقاد بأنني ذاهب إلى "التوفيق" بين هذه المذاهب. وحقيقة الأمر ليست كذلك، وأن المسألة هي أبعد من ذلك.

وكذلك لست أزعم أنني أقدم طريقاً راسخاً ونهائياً للخلاص. فذلك همّ أصحاب النظم التي خصصتها بالنظر والمراجعة وليس همّي أو مقصودي. وإذا كنت أقترح أو أتبين في نهاية القول أموراً أرى التوجه إليها والتعلق بها، فذلك يظل في حدود الواقعي الممكن لا في حدود المطلق النهائي أو الحاسم.

إن قصارى ما أقصد إليه هو أن أستنطق هذه النظم الثلاثة، وأن أذهب إلى ما وراء مزاعمها الظاهرة،وأن أتبين منطقة قوية في كل نظام، بل أن أتبين الغائية النهائية والأساس القاعدي الذي يقوم عليه هذا النظام، وأن أزيح جانباً ما أعتقد أنا شخصياً أنه أساس لا يمكن البناء

علـــيه في الفضـــاءات العربـــية الحالية والمنظورة، وأن أعاود بناء النواة القاعديـــة السديدة لهذا النظام، ثم أن أقول إن كانت مبادئ هذه النظم يمكن أن تلتقي معاً وأن تعمل وتفعل بتضافر ونجوع في فضاء ديمقراطية — اجتماعـــية- إنسانية، هو الفضاء الاجتماعي والسياسي العربي، وفي الفضاء الكوني الذي لا قِبل لأحد بأن يغفل عن أحكامه أو أن يحتقرها.

يحفل الخطاب العربي المعاصر بجملة من المبادئ والقيم المكرورة الـــتي باتـــت على كل شفة ولسان وقلم. ولأنه قد تمّ "اختيارها" على ســـبيل الإلف والعادة والقبول البديهي التلقائي، وبدون ربطها بأسسها القاعدية، فإنها فقدت قدراً عظيماً من قيمتها وفاعليتها. وإذا كان بعض هذه المبادئ القاعدية يرد في هذا (المقال)، فإنه يرد بتمايزين جوهريين: الأول أنـــه يـــأتي بما هو محصَّل لاستنطاق تحليلي نقدي للنظم التي يحيل إلـــيها؛ والثاني أن تعديلات — جوهرية في بعض الأحيان — وتحديدات دقـــيقة، قـــد تمّ إجراؤها أو إنفاذها، فضلاً عن تسويغها. فلا ينبغي أن نأخذهـــا بالطريقة نفسها التي نأخذ ما يقاربها من معان في ما هو سائر مـــن أفكـــار. وإن كـــان ذلك لا يعني بطبيعة الحال أن ما أسوقه هو بالضرورة قول لم يسبق إليه أحد من جميع الوجوه. فما أدين به للكتاب والمفكرين الذين سبقوا إلى النظر في هذه المسائل — من عرب وغربيين- ليس بالقدر اليسير. وإذا غابت عن هذا (المقال) أدبيات كثيرة، بعضها لـــرموز مرموقة، فذلك ليس مرجعه التهوين من قدرها وقدورهم، وإنما لأنـــني وقفـــت مـــنها ومـــنهم عندما قدّرت أنه يمثل الرؤى والفهوم

والاجتهادات الأكثر جوهرية في السياق الذي أتردد فيه، وأنه وافٍ بالمقصود الذي أنا ساع إليه.

سيجادل في هذا (المقال) "الإسلاميون" و "العلمانيون" و"الليبراليون". ولا أنتظر أي إجماع من أطروحته النهائية. فما أنا إلا واحد من "المجتهدين" في شأن الدعاوى والوعود التي يعرضها علينا معاصرونا، قبولاً أو رداً أو تحقيقاً أو تنويراً أو تجاوزاً. وكذلك الحال في ما توجهت إليه في خاتمة المقال. ولكل مجتهد نصيب. "والله غالب على أمره".

فهمي جدعان

مونتريال، صيف 2006



الفصل الأول

في النظم الأحادية ونداءات الديمقراطية

تشخص العقود الأخيرة من زمننا بما هي عقود "النهايات". أدبيات لا يكاد يكون لها حصر ولا عد لهجت بذلك. أثار غبارها بقوة دانييل بـيل في (نهاية الإيديولوجيا، 1960). وسوّغ تفكك الاتحاد السوفييتي وانهـيـاره للموجة. وأعلن ظفر النظام الرأسمالي الفرداني "نهاية الإنسان" ذي الفضاءات المتعددة وتشكيل "الإنسان ذي البعد الاقتصادي". وكان جـارودي قـد جعل عنواناً لأطروحته عن هيجل: "موت الله". وأكثر غلاة العقلانية والعلمانية واللاأدرية من الكلام على "نهاية الدين". وروّج فوكويامـا لـ "نهاية التاريخ". وتزعزع اليقين الفلسفي وبات أثراً من آثار "الحداثة الموضوعية" الدارسة. وتجاوزت "العقلانية الأداتية" حدود "العقلانـية الموضوعية" وغيبّتها. وأتمت موجة "ما بعد الحداثة" الرسالة بـأن أحلـت "الذاتـية" في قلب نظام المعرفة والوجود. وامتد التدمير والتفكيك ليطال مفهوم "الهوية" و"الذاتية" — فيجعل منه وهماً- ومفهوم (الدولـة — الوطـن) أو (الدولـة -الأمـة) فيزيحه باحتقار انتصاراً لفكـرة"الكونية" والفضاء "العولمي". وقال الشاعر (ييتس): "كل شيء سـيتحطم، لم يعد للمركز مستقر". وأعقبه (جون دون): "كل شيء يـتطاير شتاتاً، كل تماسك يتبدد، وكذلك كل قسطاس وكل علاقة: الأمير والرعية ... الأب والابن.. كلهم باتوا أدواراً منسية".

والنزعـة جارية اليوم أيضاً بدون مهادنة، تستحضر وتستأنف القـول في مقولات "النهاية". فمنذ عهد بات بعيداً تكلم شبنجلر على "انهـيار الغـرب". والـيوم يعـود فرنسوا هيبسور ليتكلم على "نهاية

الغـــرب"!، بيـــنما يشدد ألان رونو على (نهاية السلطة).أما فرنسيس فوكوياما فـــ "يبشر' من جديد بـــ "نهاية الإنسان"!

تقـــود هـــذه الدعاوى فهوم تستلهم بشكل أو بآخر فلسفات تـــتردد بـــين الليـــبرالية والعلمانية والنسبية والعدمية. ويقول دعاة هذه الفلسفات إن ما يقررونه ينهض في وجه كل تفكير "إيديولوجي"، وإن النســـبية والـــتعدد والاختلاف والتغير الدنيوي والأفق المفتوح الحر هي السمات الجوهرية لما يذهبون إليه.

ليست القضية هنا هي قضية الدفاع عن الدعاوى القائلة إنه لا الإيديولوجيا انتهت، ولا الإنسان تبدد، ولا الله مات، ولا الدين انحسر، ولا العقلانية الأداتية جبّت العقلانية الموضوعية، ولا أن "ما بعد الحداثة" قد دمرت الحداثة، ولا أن الغرب قد انهار، أو أن التاريخ قد انتهى، أو أن السلطة قد ترنحت!

القضـــية هـــي أن ما يشي به ظاهر العدمية التي تسم دعاوى "النهايات" هذه وتؤكد نزع السمة الإيديولوجية عنها، يؤكد من وجه آخر أن أبرز الفلسفات التي تستند إليها هذه الدعاوى ليست هي نفسها في حقـــيقة الأمـــر إلا "أُخـــرويات" أو "أسكاتولوجيات دنيوية"، أي أيديولوجـــيات في الماهـــية والوظيفة والمنزع، وأن روحها العميقة تتسم بالإطلاق والقطعية والوثوقية أو الدجماطية.

وإذا كانـــت الوجوه المختلفة لهذه الدعاوى والاعتقادات تمثل حقـــاً قضايا وهواجس أساسية لمن يتقلبون في الفضاءات "الغربية"، فإن

بعضـــها فقط هو الذي يتلبس الفضاءات "العربية" ويثير فيها مشكلات ومسائل وقضايا جوهرية.

كل العرب، من المحيط الذي لم يعد هادراً إلى الخليج الذي أفلت من رياح الثورة، يشكون من ألف علة وعلة، وكلهم يستطيع أن يعدد هـــذه العلـــل من ألفها إلى يائها... وكلهم ينشد الخلاص. والقائلون بالخلاص كثيرون، برغم اتساع قاعدة اليأس والقنوط. بيد أننا نستطيع حـــين نفكر في المسألة بقدر من العمق أن نتبين أن المنظومات المشخصة "المتبقية" التي تقدم وعوداً بـــ (الخلاص) ترتد إلى ثلاث رئيسة:

المـــنظومة الأولى هي تلك التي يتمثل أصحابها (دين الإسلام)، بوجـــه مـــن الوجـــوه، ويجعلونه مبدأ لأيديولوجيا الخلاص النهائي أو الحاسم؛

المنظومة الثانية هي تلك التي يلهج بها العلمانيون؛ والآخذون بها يتمســـكون بإزاحة دور الدين من الشؤون العامة للمجتمع والدولة، أو بـــ "الحياد" العقيدي والأخلاقي؛

المنظومة الثالثة هي التي تؤكد أن الخلاص لا يمكن أن يتحقق إلا بعملـــية إصـــلاح شامل تتخذ من (الحرية) سبيلاً وحيدةً للخروج من المأزق، أي أن الخلاص النهائي والحاسم يكمن في الليبرالية التي تريد أن تقترن بالديمقراطية.

بكل تأكيد ثمة نماذج أخرى شهدها القرن العشرون العربي، تعد –أو وعدت– هي أيضاً بالخلاص الحاسم، لكنها فقدت قدراً كبيراً من

فاعليتها وحيويتها، أو أنها باتت عاجزة عن أداء دور وظيفي مؤثر في الحياة العامة. وأنا أعني، في الحالة الأولى، الإيديولوجية (القومية العربية)، وفي الحالة الثانية الإيديولوجية (الجماعية) بشكليها الرئيسين الاشتراكي والشيوعي.

لقد كانت المنظومة (القومية العربية) منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وتشكّل الدول "الوطنية" وخلال النصف الثاني من القرن العشرين أعظم النماذج الوطنية الإيديولوجية التي نصبت لنفسها غايات وأهدافاً كبرى، لا في الاستقلال الوطني فقط وإنما أيضاً في التحرر والتحرير، القومي والاجتماعي والاقتصادي. اقترنت بهذه المنظومة عدة حركات سياسية — اجتماعية مثلت بدرجات متفاوتة، صيغاً شاملة أو جزئية في (الخلاص). بيد أن الحراك التاريخي، الذاتي والكوني، قد أعاق مسيرتها إن لم نقل إنه "قد قطع طريقها" وأصابها إصابةً بالغة. وحتى الآن لم يستطع النموذج (القومي) أن يجدد مقولاته التقليدية وأن يستبدل بها مقولات ومفاهيم أكثر حيوية وفاعلية وجذباً، أو أن يتحرر من ثلة من البداهات والنماذج والمسلّمات التي يتعين إخضاعها للنقد أو التفكيك على نحو ما أقدم عليه، مثلاً، علي حرب في نقده لما أسماه بـ"العقل الوحدوي"، أو على أي نحو آخر. لذا يتعذر اليوم أن نضع هذه المنظومة، بما هي إحدى المنظومات الإيديولوجية التي تعد بالخلاص النهائي، أو غير النهائي، لا بل إنني في سياق هذا التنويه المبتسر بها أريد أن أنبه، على نحو مبتسر أيضاً، إلى أن نظاماً مضاداً ومناهضاً جديداً يلوح في الأفق ويدّعي أنه

البديل الأمثل للنظام القومي، هو النظام "الفيدرالي" المبتدع في "العراق الجديد"، والذي يريد مبتدعوه منه أن يحل مشكلة التنوع القومي والديني والطائفي، وذلك باختيار الفيدرالية بما هي "فلسفة شاملة للتنوع في الوحدة"[1] ، ونهج مثالي في معالجة قضية الصراع في بلد يشكو من هذا "التنوع الصدامي". وليس سراً أن الفيدرالية العراقية كانت ثمرة فجة من ثمرات الاحتلال الأمريكي للعراق، وأن السفير الأمريكي في بغداد، الأفغاني الأصل، قد وصف الدستور العراقي الفيدرالي بأنه أكثر الدساتير تقدماً في العالم الإسلامي، وأن الرئيس الأمريكي نفسه قد اعتبر أن "الفيدرالية الديمقراطية" التي تم ابتداعها في العراق أمثل الطرق التي تسمح للجماعات العرقية والطائفية بأن تعبر عن ذاتها وبأن تزدهر وتتقدم. وثمة خشية حقيقية من أن يبدو هذا النظام بما هو النظام المرشح لأن يحل محل النظام القومي العربي في أماكن مختلفة من العالم العربي، أي أن يقوم نظام التجزئة والتفكيك مقام نظام الوحدة أو الاتحاد.

ولا يختلف حال الإيديولوجية الجماعية، في صيغتيها الاشتراكية والماركسية الشيوعية، عن حال الإيديولوجية القومية العربية. فهي أيضاً قد طالها ما طال ذلك من أفول وتضاؤل وإخفاق. ويصح القول هنا أيضاً إن هذه المنظومة لم تعد اليوم – وعلى المدى المنظور- واحدة من

---

(1) لإدراك المعاني الدقيقة والملتبسة للفيدرالية يمكن الرجوع إلى :

CROISAT, Maurice, Le féderalisme dans les démocraties contemporaines, 1992.

وينظر كذلك مصطلحا: التعددية الثقافية والتعددية:

Routledge Encyclopedia of Philosophy :في (Multiculturalism, Pluralism).

المنظومات الإيديولوجية الحية التي تَعِد الفضاءات العربية بحلول خلاصية ممكــنة وفقاً لمسلماتها وتصوراتها، فضلاً عن أن أبرز مفكريها قد انتهوا بالجــنوح إلى نظم أخرى، بعضهم التحق بالإسلاميين، وبعضهم الآخر أصبح علمانياً، وفريق أقليّ ما يزال يعض على النظام بالنواجذ.

بطبيعة الحال عليّ أن أنبه هنا إلى أن إخراج هاتين المنظومتين من سلم منظومات الخلاص التي سأخصها بالتفكر والنظر، لا يعني أبداً أنني أعــتقد بأن هذه الإيديولوجية أو تلك هي إيديولوجية أو منظومة فاسدة أو خاطــئة أو ضـــالة في حقــيقة ذاتها. كما أنبه إلى أن إخفاق هذين الــنظامين، بما هما كذلك، لا يعني أن الأفكار والنزعات والمفاهيم التي يــنطويان عليها قد تبددت، فحقيقة الأمر أن قدراً عظيماً منها ما زال مــاثلاً حياً ومؤثراً في جملة الأفكار والنظم الثقافية. والأمر لا يمكن أن يكــون عــلى خــلاف ذلك. لكن الإصابة قد طالت النظام في مجمل حضوره وفعله. وواقع الأمر فيما يخصني شخصياً أن هذا الأفول يؤلمني، وهــو عندي وجه مركزي من وجوه الانحطاط العربي المعاصر الشامل. غــير أنــني هنا في صدد قضية أخرى لا تنطبق عليها في رأيي اليوم إلا أحــوال أهــل النظم الثلاثة التي سقتها: نظم الإسلاميين، والعلمانيين، والليبراليين.

قد يسألني القارئ: وأين تضع تيار التنوير العقلاني وما يرتبط به — ممــا سمي بالعقلانية والعقلانية النقدية؟ الجواب عندي أن تيار التنوير العقلاني هو تيار تحليلي نقدي في المقام الأول، وبرغم أن أصحابه يميلون

إلى هـــذا المذهب أو ذاك أو يتعلقون بهذه الرؤية أو تلك، إلا أنهم، في تقديري، لا يجسدون "نظماً" تعد بالخلاص النهائي أو غير النهائي. إنهم يعملون من أجل استراتيجيات في المعرفة وفي التحليل وفي النقد، أي في التنوير، هي شروط للتقدم وللنهضة، لكنها ليست إيديولوجيات جاهزة تعـــد بتحقيق خلاص حاسم شامل وفقاً لمنظومة إيديولوجية صريحة أو "مشروع" متكامل جاهز.

فـــنظم الخلاص الحية الأساسية الفاعلة اليوم هي في نظري تلك التي أشرت إليها: نظام الإسلاميين، ونظام العلمانيين، ونظام الليبراليين. ولـــيس عندي شك في أن هذه النظم جميعاً تجسد في طبيعتها وماهيتها فكـــراً "أحاديـــاً"، أي أن أياً منها لا يرضى بغيره بديلاً، وأنه يزعم أنه الطـــريق الأوحد للخلاص. بتعبير آخر: السمة "الإقصائية" لهذه النظم، وفق الفهم السائر لها، هي سمة جوهرية مميزة. النموذج الإسلامي — في صيغته التي نجح "المتصلبون" منذ ما لا يقل عن نصف قرن في إقرارها في (العقـــل الإسلامي) وفي (العقل الغربي) — وبشكل أخص في (المخيال الجمعـــي) هـــنا وهناك- يقول صراحة: الإسلام هو الحل الأوحد، ولا بديـــل عنه. والنموذج العلماني، سواءٌ أكان مستنداً إلى مبدأ الفصل بين الديـــن وبين المجتمع والدولة، أم إلى مبدأ "الحياد"، يعلن بوضوح عن أن المـــبدأ المطلق والنهائي في النظر وفي الفعل هو"استقلال العقل الإنساني" و"الشـــخص الإنساني"، وأن مبدأ "الاستقلال" هذا ذو طابع مطلق ولا

يأذن لأي مبدأ آخر غيره بالتدخل في الحياة العامة للمجتمع والدولة، أي للإنسان، في فضائه الاجتماعي والسياسي.

والنموذج الليبرالي، في صيغته التي فرضت نفسها مع موجة العولمة وظفر النظام الرأسمالي الذين تقوده الولايات المتحدة الأمريكية -إذ جبّ هذا النظام مفاهيم (دولة الرعاية) و (الدولة – الأمة) التي كانت مقترنة بالرأسمالية الكلاسيكية وبالكينزية، وجعل من "التحرير" الاقتصادي الشامل واقتصاد السوق الحر مبدأ أصيلاً للنشاط الاقتصادي- هذا النموذج هو أيضاً نموذج أحادي يعتقد أصحابه أنه النموذج الأمثل، بل النموذج الأوحد الذي يتعين الأخذ به، وأن أي بديل آخر لهذا النموذج غير ممكن وغير مقبول. وليس سراً أن أصحاب هذا النموذج منذ ملتون فريدمان وفريدريك فون هايك إلى روبرت نوزيك ربطوا بين هذا النموذج وبين الحرية والديمقراطية.

يترتب على هذه السمة التي تخص جملة هذه النظم أنها، برغم إنكار بعضها لذلك، نظم "إيديولوجية". فالنموذج الإسلامي المتصلب، والنموذج العلماني، والنموذج اللبرالي تقدم نفسها على أنها منظومات تفسر وتقترح وتغيّر، وأن ذلك كله يقصد إلى توجيه الأمور نحو غايات قصوى يتجسد فيها خير الإنسان أو الأفراد أو المجتمع أو الدولة. بتعبير آخر هذه النظم نظم إيديولوجية من حيث إنها لا تستقر عند الواقع الموضوعي وتعتبره في شروطه المشخصة السوسيو-تاريخية والوضعية، وإنما ترنو إلى مسار تاريخي نهائي وتتطلع إلى "وضع بشري" يُنظر إليه بما

هو بديل أحق أو خير أو أمثل، أي بما هو بديل مطلوب أو مرغوب فيه، أي بما هو صيغة "مستبدة" "يجب" الأخذ بها لا بغيرها، وذلك برغم أن بعضها يسلم بأنه يظل "عملية تاريخية".

ويترتب على ذلك، أن هذه النظم هي جميعاً نظم "أُخروية" (إسكاتولوجية). لا شك أن واحداً منها – هو النظام الديني الإسلامي- هو نظام أُخروي – بالمعنى الديني التام لهذا المصطلح. لكن النموذجين الاثنين الآخرين – العلماني والليبرالي- هما أيضاً "أُخرويان"، لكن بالمعنى "الدنيوي" لهذا المصطلح. والفرق بين الأخروي الديني والأخروي الدنيوي أن الأول يجعل (الخلاص) مرهوناً بالحياة الآخرة التي تنتظر المؤمن بعد الموت، بينما يجعل الآخر (الخلاص) مرتبطاً بالعالم الأرضي. ووفقاً لذلك، تَعِد الإسكاتولوجيا الإسلامية وأية إسكاتولوجية دينية وَحْيِية المؤمنين بالجنة في السماء، بينما تعد الإسكاتولوجيات العلمانية والليبرالية بالجنة الأرضية. بكل تأكيد يسخر العلمانيون والليبراليون ممن يزعم أن فلسفاتهم هي فلسفات "أخروية"، لأن المقاصد عندهم هي أولاً وآخراً مقاصد دنيوية. لكن الناظر المدقق يلاحظ فيما يتعلق بالنموذج العلماني، أن الفلسفة العلمانية التي تستند في أعمق أشكالها إلى مبدأ (استقلال العقل الإنساني)، ليست فلسفة ذَرّيّة عرضية تقف عند "الحادث" و "العرضي" و "الزائل" وإنما هي فلسفة تنقاد بعقل يعقل ويدرك ويفسر ويرتب وينظم ويبني "تشكيلات" للوجود والمصير تدعي أنها تعبر عن قوانين العقل الثابتة وعن الواقع الموضوعي النهائي.

والفلسفة العقلانية التي تثق بالعقل لا يسعها إلا أن تقصد إلى بناء تصورات عن المقاصد النهائية للوجود الإنساني وللعالم، وعن السعادة النهائية التي تنتظر الإنسان على الأرض، أو —في حالة عقلانية إيمانية— في السماء.

وكذلك لا يستسيغ الليبراليون أن يقال إن نظامهم المعرفي والعملي نظام إسكاتولوجي، إذ هم، في تسمّرهم في حدود ما هو "اقتصادي" دنيوي، أو في حدود مطلق الفعل الحر ينحّون جانباً أو "يعلقون" كل ما يتصل بأفق أخروي؛ وإذا كانوا يسلمون بهذا الأفق فذلك يكون من باب الإيمان الديني الفردي عند الواحد منهم، وليس من باب أنه "ليبرالي" بفضل المرجعية الاقتصادية للمفهوم، أو بسبب تعلق راسخ بمفهوم ما للحرية. بيد أن الحقيقة هي أن النموذج الليبرالي، بما هو "النموذج الأوحد" الذي لا يُقبل نموذج سواه، يعني في واقع الأمر أن الخلاص النهائي للبشر يكمن في هذا النظام. وحين يزعم فرنسيس فوكوياما أن التاريخ قد انتهى بظفر الديمقراطية الليبرالية وأن إنسان هذا النظام هو "الإنسان الأخير"، فإنه يؤكد تأكيداً قاطعاً هذه السمة الإسكاتولوجية "الدنيوية" للنموذج الليبرالي. والليبراليون الذين يتعلقون بهذا النموذج الذي يمثل أكثر نماذج الليبرالية تغوّلاً وراديكالية لا يتحرجون أبداً من تكرار القول إن "الليبرالية الديمقراطية" هي باب "الخلاص الأخير" للبشرية كلها وللحضارات جميعاً، وأنها "مسك الختام".

تتقالــب هذه النظم في الفضاءات العربية على أنحاء مختلفة، في حــياة الأفــراد، والجماعات الدينية السياسية، والأحزاب، والمنظمات المدنية، والدولة وغير ذلك. بعض هذه النظم قديم متأصل ذو امتدادات متجددة، وبعضها حـديث نسبياً، وبعضها مستحدث تماماً. والظاهر من هــذه الــنظم أنها جميعاً نظم متصلبة: وهي ليست كلها "مترافعة" فيما بينها، بمعنى أن الواحد منها ينبذ كل ما هو سواه ويقصيه.إذا كان ذلك صــحيحاً في علاقــة النموذج الإسلامي المتصلب بالنموذجين الليبرالي والعلماني، فإنه غير صحيح في علاقة هذين النموذجين فيما بينهما. بيد أن كــل واحد من هذه النظم، في ذاته وبلا استثناء، يغلب عليه الطابع الوثوقي (الدجماطي). فالإسلامي المتصلب يرى أنه وحده المالك للحقيقة والخــلاص؛ والعــلماني يــرى أن سبيل العلمانية هي السبيل الوحيدة لــلخلاص؛ والليــبرالي – وبخاصة الليبرالي الديمقراطي- يرى أنه يجسد الحقيقة النهائية وأن مقالته هي "فصل المقال".

ولجمــيع هــذه النظم اليوم في الفضاءات العربية ممثلون وقوى وتيارات تلهج باسمها وتدعو إليها:

النموذج الإسلامي يجد "قوى نشطة" تجسده في حركات دينية أو دينــية – سياسية تمتد على محور تتصدره جماعة الأخوان المسلمين، والسلفيات الراديكالية العنيفة أو المعتدلة أو الوسطية، ومفكرون، ودعاة مــن مشــارب مختلفة، فضلاً عن حشد من "العلماء" والكتاب الذين يدعــون إلى مــا يسمونه بــ "الوسطية الإسلامية". بيد أن الجماعات

الراديكالـــية هي التي نجحت في الواقع في تجاوز جميع القوى والتيارات والحركات الأخرى لتجعل نفسها –بتواطؤ غير بريء من جانب بعض القوى ووسائل الإعلام الخارجية – الناطق "الشرعي" و "المعتمد" باسم (ديـــن الإسلام) و (المسلمين) على وجه العموم، ولتستحوذ على اسم (الإسلاميين).

والـــنموذج العـــلماني نموذج ينيّف، في حياة البلدان والممالك العربـــية، على قرن ونصف القرن من الزمان. دعا إليه نفر من المفكرين العرب المسيحيين في الثلاثينات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وشهرت بـــه في العشرينات وما تلاها من القرن التالي، دعوى الشيخ علي عبد الرازق التي عبر عنها في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، وحدد طبيعته ومعالمـــه وحـــدوده بعد ذلك مفكرون بارزون جادون من أمثال محمد أحمد خلف الله وعادل ضاهر وعزيز العظمة وصادق العظم.

أمـــا الـــنموذج الليبرالي فمساوق في الظهور والتطور للنموذج العـــلماني، إذ دعـــا له في نهايات القرن التاسع عشر مفكرون مسلمون ومســـيحيون من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وشبلي الشميل وفرح أنطون وسليم البستاني وفرنسيس مراش وناصيف اليازجي وقاســـم أمين، وتبناه في القرن العشرين كتّاب لامعون من أمثال أحمد لطفـــي الســـيد وطه حسين واسماعيل مظهر وجماعة العصور ومعروف الرصـــافي، وحديـــثاً منح الصلح وسعيد النجار وحازم الببلاوي وعلي

الدين هلال وجابر عصفور وإبراهيم غلوم والسيد ياسين وخلدون النقيب وناصيف نصار .. وكثيرون آخرون.

من الضروري أن أوضح هنا بأن هذه النماذج جميعاً – سواءٌ أتعلق الأمر بالفضاءات العربية أم بالفضاءات الغربية – لا تملك تجانساً تاماً في نطاق كل واحد منها. فحقيقة الأمر أن كل نموذج منها ينطوي في حدوده على أشكال مختلفة لا على شكل واحد. ليس ثمة نموذج واحد للإسلام، وإنما ثمة نماذج، وقد زعم بعضهم أنه ليس ثمة إسلام واحد وإنما هناك "إسلامات" ! والأمر نفسه يقال في شأن العلمانية، إذ هي لا تحمل معنى واحداً وإنما هي ذات معان أو وجوه عدة. وكذلك الحال في شأن الليبرالية، إذ ثمة ليبراليات لا ليبرالية واحدة. سيتضح هذا الأمر في الفصول التالية. لكن ما يتعين تقريره هنا والآن هو أن كل نموذج من هذه النماذج، برغم ما ينطوي عليه من اتجاهات متباينة، يتحدد بسمات عامة تنطبق عليه بأقدار متفاوتة بها يتمايز عن غيره من النماذج، وبها يرفع بعضُها بعضَها الآخر أو يقترب منه، وبها يتم اعتباره بما هو "كلٌّ شامل".

ومن وجه آخر، وبرغم الطابع "الإقصائي" و "الكلاّني" لهذه النظم –وهو ما ينكره كثير من ممثليها– يتعذر على من هو خارج هذه الدوائر جميعاً – وذلك هو حال السواد الأعظم من الناس في أقطارنا– أن يصدق أن كل ما يتبناه أصحاب هذه النماذج، نظراً وعملاً، هو صادق بإطلاق، مثلما أنه يتعذر عليه أن يصدق الزعم بأن كل ما

تنطوي عليه هذه النماذج كاذب بإطلاق. وليس معنى ذلك الجنوح إلى "الانتقائـــية"، وإنمـــا المعنى أن الواقع العربي لم يعد يطيق صراع النظم الإيديولوجـــية التوليتارية القطعية الإقصائية، وأنه يحتاج احتياجاً حيوياً مصيرياً إلى قواعد بنائية متماسكة و"أفكار قوى" متضافرة تسهم، على وجه المشاركة والتفاعل والتكامل، في بناء تشكيلات اجتماعية — ثقافية وسياســية قوية تجسد "وعوداً" حقيقية وتحمل آمالاً قابلة للتشخص في آجال محدودة.

وبكـــل تأكـــيد لـــيس ثمة أي حرج في التوجه إلى مثل هذه التشكلات إن كان تحققها ممكناً بفضل أفكار ومبادئ قوية يتم تركيبها بالرجوع إلى ما هو "بديهي" و "متميز" مما لا يمكن دفعه — أو مما يمكن تحقـــيق أغلبـــية تمثيلية عنده– في جملة البنى الأساسية لنماذج النظم التي تتصـــدى لمشكلات الواقع والمستقبل وتزعم أنها تنشد لأبناء هذا الواقع "خلاصاً نهائياً"، في جنة مداها الأرض برمتها أو جنة عرضها السموات والأرض.

كيف يمكن أن يتأتى للإسلامي– بالأطياف المختلفة لهذا المنزع وبالإطلاقية المشهودة عند جملة أطيافه– أن يبذل جهوداً "متضافرة" مع أولئك الذين يحشرهم في دائرة المخالفين، أو العاصين أو الضالين أو بكل بســـاطة "الكفار"؟ وكيف يمكن أن يسلّم العلماني بأن "استقلال العقل الإنســـاني" لا يمكن أن يكون استقلالاً بإطلاق؟ وهل يتعين، بحتمية لا يمكن دفعها، أن تكون "الحرية" الاقتصادية حرية بلا حدود، وأن يكون

"الإنسان الاقتصادي" هو الإنسان الوحيد الذي يستحق الاهتمام والاعتبار، وأن يكون "الاجتماعي" ضحية لهذه الحرية؟.

بتعبير آخر هل الموقف "الإطلاقي" الراديكالي الإقصائي هو الموقف الوحيد الممكن؟ وهل الموقف الإطلاقي الراديكالي الإقصائي هو الموقف المجدي الذي يمكن أن يتيح أو يأذن لهذه العوالم العربية المتداعية والمتهافتة بأن تدرك الخلاص أو النجاة، النهائي أو المحدود؟

سأقول ، من بعد، إنه لا واحد من هذه النظم أو النماذج التي تتلبس هذا الموقف – وهذه حالها جميعاً- يستطيع ذلك بمفرده، وإن كل القرائن تنهض في وجه أي نموذج "أحادي" يزعم أنه قادر على بناء هذه "الجنة الأرضية" أو "السماوية"، أو على تحقيق أية وعود يقدمها من أجل خلاص نهائي أو غير نهائي؟. قد يُلحق فريق من "المثقفين" هذا القول بشبهة "التوفيقية" أو، قدحاً، "التلفيقية" – وذلك ما فعله بعضهم في أحايين أخرى جنحت فيها عن الاستسلام لإغراءات المواقف الأَحادية الجذرية. وأنا لا أخشى مثل هذا النقد الذي لا أشك في أنه ينطوي على سوء قصد ويخفي نزعات إقصائية. وقد كان اعتقادي وما يزال أن السبيل الوحيدة للخروج من المأزق الثقافي "والإيديولوجي" الأحادي الذي أوصلنا إليه مثقفو الإيديولوجيا الراديكالية هي الخروج من هذا النمط "الاستبدادي في النظر والاعتبار. قد يحلو لنا أن نستمر عند "رؤية" إطلاقية أحادية ترضي شهوتنا أو رغبتنا أو إرادتنا أو عقلنا النظري، ثم نزعم أن العالم لا يتسع لغيرها وأن كل الحقيقة كامنة فيها

وأن كل ما عداها محض وهم وخيال وضلال، وبكلمة أنها هي وحدها سر خلاصنا ونجاتنا. ثم حين ننتقل إلى أرض الواقع الصلبة نجد أننا مضطرون إلى إقصاء الآخرين بالنية والقصد أو بالقول أو بالفعل العنيف. ثم لا يكون ثمة إلا الإخفاق. وذلك هو على وجه التحديد ما أثمرته التجربة العربية المعاصرة بما كشفت عنه من "ترافع" و "استبداد" و"اضطهاد" و "إقصاء" و "تكفير". ومبدأ ذلك كله الغياب التام لمبدأ "التواصل" و "التضافر" و "الاعتراف" بأن لدى الآخرين ما يستحق الأخذ به والبناء عليه. لست آبه أبداً بنقد "الأحاديين الإقصائيين"، ولست أتردد أبداً في رد الشبهة إليهم وفي تحميلهم مسؤولية "الإسهام" في النتائج الكارثية التي انتهينا إليها عند نهاية القرن العشرين وسنظل نحمل أوزارها ردحاً طويلاً من الزمن. وفي ذلك بعض عزائي في ما اتخذته في هذا العمل من نهج وفيه يقيني بأن الواقع المشخص الراهن يدعو حقاً إلى "فعل تضافريّ" يستند مبدؤه إلى "النظر التواصلي" في الأسس الماهوية العميقة البانية لهذه النظم، ويأذن بإدراك وقائع جديدة أبعث على الأمل والرجاء وأقرب إلى شكل من أشكال "الخلاص" النسبي. وفي اعتقادي أن ذلك شيء مختلف تمام الاختلاف عن التوفيقية أو التلفيقية أو الانتقائية.

والحقيقة أننا ههنا قبالة نماذج من النظم، كل شيء يفرض عليها أن تستجيب لما يمكن أن أطلق عليه "نداءات الخلاص". وكل واحد من هذه النظم مدعو إلى أن يستمع إلى هذه النداءات، لأن الصدود عنها

واحتقارها أو امتهانها لن يترتب عليه إلا استمرار السير في الطرق التي لا يمكن أن تفضي إلى شيء، أو أن تفضي إلى طرق مسدودة.

قد أكون موضع سخرية القارئ إن قلت، متابعاً في ذلك السواد الأعظم من مفكرينا المعاصرين، إن نداءات (الديمقراطية) هي النداءات التي يتعين على جميع هذه النظم الاستماع إليها. وذلك لأنه ما من أحد اليوم في جملة البقاع العربية إلا ويتلبس هذا المصطلح وينادي به شعاراً يتقدم كل الشعارات الأخرى. إلا الإسلاميين الراديكاليين الذين يحتقرون اللفظ ومضمونه على حد سواء، لأن (الحكم) عندهم لا يمكن أن يعود للشعب. وفي العقود الأخيرة، وبشكل أخص في العقد الأخير وبأثر فاعل من التدخل الأمريكي الصريح المعلن في حياة الشعوب العربية ونظمها السياسية، باتت الديمقراطية ذلك الحل السحري المعجز الذي يناط به كل تقدم وكل خلاص في الحاضر وفي المستقبل. لكنه في سياق هذا "التدخل" بات حلاً تلحق به شبهة "الحق الذي يراد به باطل".

بيد أن الحقيقة هي أن معظم القيم التي صاحبت الدعوة إلى الديمقراطية -كالحرية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة- ليست في ذاتها قيماً متقوّمة لماهية الديمقراطية وطبيعتها الأصلية وغائيتها الخالصة، كما أنها ليست قيماً "مشتقة" من هذه الماهية اشتقاقاً على سبيل التضمن، وإنما هي قيم "مضافة" يغلب على جلها أنها نتيجة من نتائج النزعة "الإنسانية" التي أشاعتها (الحداثة)، أو أنها ضرورية لبعض أشكال

الديمقراطية. والحرية نفسها التي يتوهم الكثيرون أنها ليست إلا الديمقراطية نفسها ، هي في حقيقة الأمر شيء آخر غير الديمقراطية لكنها "أضيفت" إلى الديمقراطية واقترنت بها وفق الإيديولوجية الاجتماعية — الديمقراطية، ووفق الليبرالية. إذ إن منطق الديمقراطية في ذاتها لا يفترضها بالضرورة، لأن ماهية الديمقراطية تكمن على وجه التحديد في أنها شكل من.أشكال "تنظيم الحكم". أما الحكم فهو كل سلطة تم تأسيسها أو تشكيلها بعملية سياسية، كالبرلمان أو الجمعيات الوطنية والوزارات والمجالس البلدية وغير ذلك. وحتى يكون هذا الحكم "صالحاً" ينبغي أن يتمتع الأفراد بالحرية والكرامة والمساواة وبجملة من الحقوق التي ابتدعها الفكر السياسي في تطوره التاريخي الممتد. ذلك أن هذه القيم -المعاصرة- لم تقترن بالديمقراطية في نشأتها، كما لم ترافق جميع الأشكال التي تلبسها الفكر الديمقراطي. وحقيقة الأمر أن ثمة عدة نماذج للديمقراطية بعضها كلاسيكي وبعضها حديث. الكلاسيكي منها يشتمل على الديمقراطية الأثينية والديمقراطية الجمهورية، والحديث يتقابل فيه نمطان للديمقراطية: النمط المباشر (التوتاليتاري أو الكلاني)، الذي تجسد في الديمقراطيات الاشتراكية الشيوعية أو القومية الاستبدادية، وقد أخفقت؛ والنمط الليبرالي الذي تقدم في العقود الأخيرة، وفي شكله (الديمقراطي الليبرالي)، جميع النظم الأخرى، وفرض نفسه اليوم في الفضاءات الغربية بشكل شبه تام، وأصبح بشكل أو بآخر، قريناً لما أطلق عليه بشبه إجماع "الديمقراطية التمثيلية".

وبالإضافة إلى هذه الأشكال الأساسية للديمقراطية تشخص أيضاً أشكال أخرى لها : كالديمقراطية الجماعَتِيّة Communitarian Democracy. والديمقراطية التداولية Deliberative Democracy. والديمقراطية التشاركية Participatory Democracy والديمقراطية العالمية Cosmopolitan Democracy . بيد أن جل هذه الأشكال ليس إلا "منظومات مقترحة" أو "متصورة" للديمقراطية، حاول أن يسوغها فلاسفة من أمثال ديفيد هيلد أو يورجن هابرماس أو رونالد دُورْكين وغيرهم. إذ تظل الديمقراطية الليبرالية التمثيلية على وجه الإجمال هي الديمقراطية السائرة السائدة.

في هذه الديمقراطية الأخيرة، وفي كل الأشكال الأخرى للديمقراطية، لا تعني الديمقراطية مذهباً فلسفياً أو اجتماعياً أو سياسياً أو أي وجه آخر من وجوه (المذهب)، وإنما هي في ماهيتها وقصديتها الجوهرية "طريقة في الحكم" أو منهج في تدبير الحكم، لا علاقة له بمضمون القيم والأفكار والمبادئ والتخطيطات الاجتماعية أو الأخلاقية أو السياسية أو الاقتصادية التي يتبناها شعب من الشعوب أو أمة من الأمم. الديمقراطية بهذا المعنى الأصيل – وليس ثمة أي معنى آخر لها – تقابل وتناقض الطريقة أو المنهج "الإطلاقي" أو الاستبدادي أو الديكتاتوري في الحكم، وتباين الطريقة "الأرستقراطية" في الحكم أو أية طريقة أخرى، لكنها لا تحدد المذهب الذي يحكم حياة الشعب أو الأمة. ومعنى ذلك أن التعريف الاشتقاقي الأصلي للمصطلح اليوناني –

الديمقراطـــية- الذي يدل على أن المقصود هو "حكم الشعب للشعب"، أي أن تكـــون الســـيادة على الشعب هي للشعب نفسه لا لأية سلطة أخـــرى، وأن يكـــون الشعب هو سيد خياراته ووجوده ومصيره، هذا المعنى هو الذي يعبر عن الحقيقة الصميمية للديمقراطية، وهو الذي يمكن أن يجسده خير تجسيد وصف (روزانفالون) للديمقراطية بأنها "تكنولوجيا سياسية".

هـــل يكون إذن تجاوز معضلة (الإطلاقية) التي تتميز بها نماذجنا الإيديولوجية السائرة، بالتعلق بـــ "نداء الديمقراطية" بما هي "طريقة في حكـــم الشـــعب لذاته"، أي بما هي "تكنولوجيا سياسية" تحتكم بكل بســـاطة إلى مبدأ "الإرادة التمثيلية"، أو "التشكيل الديمقراطي للإرادة"، بحيـــث تكـــون الديمقراطية "صيغة حياة تعبر عن المصالح العامة لجميع الأفراد"، و"طريقة لاختيار الحكام وجملة متعلقات إدارة المحكومين"؟ هل تحـــل "التكنولوجيا السياسية" للديمقراطية مشكل التقابل الصدامي الذي لا يـــرحم بين نماذجنا الإيديولوجية الساعية إلى "خلاص نهائي" أو غير نهائي أو نسبي؟

ظاهر الأمر أن الديمقراطية بما هي "تكنولوجيا سياسية" لتحقيق مبدأ الإرادة الممثلة أو التمثيلية لا توافق تماماً أو لا تستجيب تماماً لمقاصد أي مـــن الأنظمة الإيديولوجية العربية التي تستحوذ على مجالات النظر والفعـــل العربية،وذلك برغم الدعاوى المصرح بها في السر وفي العلانية، أو في العلانية على الأقل. وفي الواقع يبدو أن "صناديق الاقتراع" – وهي

الآلية الأساسية لإنفاذ الديمقراطية – تثير الرعب في نفوس فريق أو أكثر، بينما هي غير معترف بها أصلاً عند فريق آخر. فليس يخفى أن الإسلاميين مثلاً يرون أن الشورى هي التي ينبغي أن تكون الطريقة المثلى لتدبير أمور الدولة. ومع أن فريقاً منهم حاول أن يقرب بينها وبين الديمقراطية، بل وقبل المصطلح أيضاً بقيود، وأن بعضهم قد مارسها فعلاً، مثلما فعل (الإخوان المسلمون) في انتخابات مجلس الشعب المصري في نوفمبر 2005، و(حماس) في فلسطين بعد ذلك بأشهر، و(جبهة الإنقاذ) في الجزائر قبل ذلك بأعوام ، إلا أن الإسلاميين المتصلبين ينبذونه بإطلاق ولا يقبلون بمبدأ الاحتكام إلى "الإرادة الشعبية" في الحكم، إذ السيادة ليست للأمة وإنما هي لله وحده، وذلك تأكيداً لمبدأ "الحاكمية الإلهية"، والشعار القائل : "الديمقراطية كفر"، هو أحد الشعارات التي ترددت في أوساط فرق إسلامية عديدة، ولم يكن (حزب التحرير الإسلامي) هو وحده الذي "كفّرها".

أما إقدام "الإسلاميين الجزائريين" على الذهاب إلى صناديق الاقتراع وخوض التجربة البرلمانية وإحراز الفوز فيها فقد اختلط بالدعاوى التي صدرت عن كثير من رموزها متوعدة بالدمار والاجتثاث والاستئصال للمخالفين، أي أن قبول مبدأ الاحتكام إلى الإرادة التمثيلية وإلى تكنولوجيا الديمقراطية السياسية لم يكن إلا وسيلة –مؤقتة– لتبرير غائية قصوى هي إقامة الدولة الإسلامية، وهي دولة استقر في عقول

جمـــيع "المخالفين" — بحق أو بغير حق- أنها دولة "ثيوقراطية" كلانية ، استبدادية، لا دولة ديمقراطية.

ومـــع ذلك فإن الغالب على "الإسلاميين" هو الخشية في جميع الأحوال من الديمقراطية لما يمكن أن يفضي إليه استحواذ "المخالفين" من علمانـــيين وليـــبراليين وغيرهم، على السلطة السياسية واستخدام هذه السلطة لقمع الحركات الإسلامية أو استئصالها. لكن ذلك ليس هو رأي "جمهور المسلمين" الذين يذهبون إلى الاعتقاد بأن الطريق الديمقراطي هو طريق ممكن أو أنه الطريق الوحيد الممكن. وهم "الأغلبية" في الفضاءات العربية والإسلامية.

ومـــع ذلك فإن "الدعاوى المعلنة" في شأن هذه المسألة لا يمكن أن تمـــثل معياراً حقيقياً لصدقية أصحابها. المعيار الحقيقي هو "التجربة" و "الخبرة" لا أكثر ولا أقل. والحقيقة أن "إمكان" استحواذ الإسلاميين على السلطة بالتوصل "المخادع" بالديمقراطية، هو الذي يثير الخوف عند العلمانيين والليبراليين على حد سواء. ليس ثمة شك في أن كلا التيارين، العـــلماني والليبرالي، يجعل من الديمقراطية الطريقة الوحيدة لإقامة نظام حكـــم سديد، وأن أية طريقة أخرى في الحكم وفي تحديد إرادة الشعب هـــي طريقة فاسدة. بيد أن العلمانيين والليبراليين يعلمون حق العلم أن المجتمعات العربية التي يتقلبون فيها هي مجتمعات يمثل فيها الدين — أو ما يزال يمثل- مكانة جليلة، وأن تأثير "الإيديولوجية الإسلامية" على نفوس المواطنين هو تأثير قوي لا بل إنه يتعاظم، برغم أن هؤلاء المواطنين ليسوا

مـنخرطين في سوادهم الأعظم في أية حركة من الحركات التي تنسب نفسـها إلى هذه الإيديولوجية، لكن الاستبداد وانتشار الفساد وغياب العدالـة وإخفـاق الـنظم "الوطنـية" في توفير الشروط الكريمة لحياة المواطـنين، وبكـلمة انسـداد الآفاق القومية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية في أعينهم، كل ذلك يمكن أن يسوغ توجههم إلى الاقتراع لـرموز هذه الحركات إذا ما دعوا إلى الصناديق في أوضاع حرة وغير فاسدة.

لا تذهب مواقف العلمانيين والليبراليين هنا في اتجاه واحد. فريق مـنهم يـرى أنـه برغم كل شيء لا بديل عن تكنولوجيا الديمقراطية السياسية وقبول "الرهان". وفريق آخر، وبخاصة العلمانيين، يشدد على الدعـوة إلى إزاحـة كل ما هو ديني من الفضاء السياسي والاجتماعي العام، أي إلى ما يسمى فصل الدين عن الدولة، ويجعل ذلك مبدأ لنضال سياسـي ذي أهـداف ثابتة محددة. ويوافق مذهب هذا الفريق الإجراء الـذي بات تقليداً لدى الأنظمة السياسية "الوطنية"، والذي يتمثل في "حظـر" إنشـاء أي حزب ديني سياسي، أي أن الديمقراطية تصبح هنا ذات مضمون علماني راديكالي يحرم على كل ما هو "ديني" ولوج الحقل "السياسي" برغم ما ينص عليه دستور الدولة، في الغالب الأعم، من أن "الإسـلام دين الدولة"، وهو "نص صوريّ" في جملة الأحوال. وذلك يفضـي بطبيعة الحال وبشكل منطقي إلى الإقرار بأن الديمقراطية لم تعد

تماماً هي التعبير عن الإرادة التمثيلية لجملة التيارات التي تتجاذب الشعب أو الأمة.

هـــل تجـــري هـــذه المواقـــف المشخصة التي تقفها جملة هذه الإيديولوجـــيات وفق الأصول الأساسية التي تنطلق منها أو تستند إليها فلســـفاتها؟ أم أنهـــا تجـــري وفـــق "المصالح" المباشرة لأصحاب هذه الإيديولوجيات ووفق المقاصد الزمنية التي تقترن بها أو الظروف العارضة التي تتلبسها؟

لســـت أشـــك أبداً في أن جملة المواقف العملية التي تغلب على ممثلي هذه التيارات الإيديولوجية المختلفة إنما هي محكومة بهواجس زمنية تلقي بثقلها على الجهاز المعرفي والعملي لكل منها، وأن المبادئ الأساسية أو (النصـــوص) الموجهة لها تقرر شيئاً آخر غير هذا الذي تظهره هذه التيارات في حراكها السياسي الاجتماعي الزمني.

يصـــدق هـــذا أولاً عـــلى الإسلاميين الذين شهروا بأنهم أبرز خصوم الديمقراطية وأعدائها. فحقيقة الأمر أن "الرفض الإسلامي" راجع لســـببين: الأول تعلقهم بمصطلح (الشورى) الإسلامي وتوهمهم أن هذا المصطلح يغني عن الديمقراطية ومتعلقاتها، أي أن "طهورية" صريحة توجه الموقـــف. والـــثاني أن النظام الديمقراطي هو نظام "غربي" لا يصدر عن الإسلام.ومع ذلك فإن التدقيق في المعنى المضموني والاصطلاحي لمفهوم الديمقراطـــية يقـــود بوضوح إلى ضرورة الإقرار بأن التعارض بينه وبين الأصـــول القرآنـــية والتراثية لمفهوم الشورى يعد تعارضاً غير حقيقي.

والمسألة لا تشوبها الشكوك إلا حين نُدخل العامل "التاريخي" في الأمر. الأصول تقرر أنه "لا إكراه في الدين"، وأنه "لكم دينكم ولي دين"، وأن أمور المسلمين "شورى بينهم"، وأن الشورى واجبة، وأن الأمة لا "تجتمع" على ضلالة، وأن "بيعة" المحكومين للحاكم -أي التعاقد- أصل لمشروعية الحاكم، وأن الحاكم يكون باختيار "السواد الأعظم" من المسلمين. كل ذلك صريح في أن الأصول الإسلامية لا تحمل، في ذاتها وفي ماهيتها، نزوعاً صدامياً مع الديمقراطية بما هي تكنولوجيا سياسية في تحديد الإرادة الشعبية. بيد أن تحكم السلطة السياسية في الممالك الإسلامية التاريخية، وتوجيهها لمفهوم الشورى بحيث يكون لولي الأمر أن ينفذ الحكم الذي يراه بغض النظر عن رأي (أهل الشورى)، ناهيك عن الطريق والوسائل "الدنيوية" التي جعلت من أولياء الأمور هؤلاء ملوكاً أو خلفاء أو سلاطين، قد أدى إلى تفريغ مفهوم الشورى من معناه ومن جدواه، وذلك لحساب فلسفة استبدادية في الحكم هي التي غلبت على الممالك الإسلامية منذ أن حوّل معاوية بن أبي سفبان الخلافة إلى ملك دنيوي عضوض، إلى أن تشكلت الجمهوريات العربية "الوطنية" الحديثة التي ورثت السلطة الاستبدادية عن "المثال السلطاني" أو "الخلافي"التاريخي. وإلا فإن الأصول الإسلامية الحقيقية التي لم يطلها "التحريف" التاريخي تأذن بوضوح بتجريد صيغة "جمهورية ديمقراطية" للرسالة الإسلامية التاريخية. وهي صيغة لم يستطع الإسلاميون المحدثون – إلا نفراً قليلاً منهم- تبينها وتبنيها. وفي اعتقادي أن التجربة الصدامية

"الحديثة" مع الغرب قد أدت دوراً حاسماً في النفور من المفاهيم والنظم "الوافدة" من الفضاءات الغربية، حتى حين يكون لهذه المفاهيم والنظم ما يوافقها أو يعززها أو يقابلها على سبيل التماثل في الأصول الإسلامية.

هل ثمة، في العلمانية، ما يسوغ التضييق على من لا يأخذ بها، أو يختار مذهباً آخر مخالفاً لها؟ ما الذي يخوّل العلمانيين، وفقاً للمرجعية العلمانية الأصيلة، أن يضربوا نطاقاً محكماً حول العملية السياسية التكنولوجية الهادفة إلى تبين "الإرادة التمثيلية" للشعب أو للأمة، وبأن يقرروا أنه لا يحق لأحد تشكيل منظمات أو أحزاب ذات طابع ديني سياسي مثلاً، وبأن أية دعوة سياسية ذات متعلقات دينية هي دعوة "محرمة"؟ المبدأ الأصيل الذي تستند إليه العلمانية بما هي فلسفة، هو مبدأ "استقلال العقل الإنساني". لكن القول باستقلال العقل الإنساني لا يمكن أن يعني بالضرورة أن "الإيمان الديني" هو أمر "مستحيل" بالنسبة للعقل الإنساني. فحقيقة الأمر أن الإيمان الديني يظل أحد "الممكنات" بالنسبة للعقل، حتى حين يكون هذا العقل مستقلاً عن أية سلطة خارجة عن سلطته. وإذا كانت القضية الأساسية التي تتميز بها العلمانية هي استقلال العقل الإنساني، فإنه لا يترتب على ذلك بالضرورة لا القول بفصل الدين عن السياسة، ولا القول "بالحياد" في الشؤون الأخلاقية والاجتماعية. وواقع الأمر في هذا الجانب من المسألة أن تجربة الصراع بين (الكنيسة) وبين (الإمبراطورية) وظفر التجربة الثورية الفرنسية هما اللذان حددا طبيعة الموقف وجذّراه على نحو جعل العلمانية "خياراً"

مـــرادفاً لما أنفذته (الجمهورية) في صراعها مع رجال الدين والكنيسة. ومع ذلك فالكل يعلم أن الجمهوريات العلمانية الأوروبية الحديثة نفسها قـــد أتاحت لأحزاب مسيحية سياسية أن تتشكل وتحكم. يترتب على هذا الأمر أنه إذا لم يكن المضمون الفلسفي الحقيقي للعلمانية هو الذي يســـوغ تضـــييق حدود الطريق الديمقراطي، فإن مسوغاً آخر هو الذي يفترض أن يفعل ذلك. وهذا المسوغ في رأيي يرجع إلى مبدأ الخشية من احتياز الأحزاب الدينية – السياسية الإسلامية للحكم وإنفاذها لعمليات قمع واضطهاد لا ترحم فضلاً عن إقامة حكم يستند إلى فهوم راديكالية للشـــريعة، أو لتطبـــيق صيغ للشريعة يرى فيها العلمانيون أنها في نطاق الأزمـــة الحديثة صيغ "لا إنسانية". والتجارب الممتدة من أفغانستان إلى الســـودان، يمكـــن أن تكـــون "شواهد" معززه لهذا الاعتقاد. لم يألف العلمانيون أي "حكم إسلامي" أو أي تصور شامل للإسلام، يند بنفسه عن هذه النماذج أو يقترح صيغاً "إنسانية" أو "عقلانية" لنظام إسلامي يبعـــث على الطمأنينة ويحمل "وعوداً" تبدد الخوف والحرج من نفوس "المخـــالفين". وإلا فإن مبدأ "استقلال العقل الإنساني" في ذاته يمكن أن يكـــون مبدأ يفتح الطريق واسعاً لعملية خيار ديمقراطي غير ذات حدود أو قيود. وحينذاك تكون العلمانية إيديولوجية "منفتحة" لا ضيقة مغلقة.

والتيار الليبرالي، على الرغم من متعلّقاته العلمانية، هو أيضاً، في مـــا هيـــته الأصلية، لا يدّعي أن الديمقراطية تعني حصر حدود الاختيار الديمقراطي في دوائر معينة لا يحق لغير الليبراليين ولوجها، إذ هو يستند

إلى إطـــلاق الحرية للجميع في حدود احترام القانون. لذا نجد أنه يسمح بحــرية التعبير والاعتقاد وتشكيل الأحزاب والجمعيات وغير ذلك، ولا يضـــع أبـــداً ضـــمن مسلماته وسياساته مبدأ "إقصاء" التنظيمات أو الأحـــزاب السياسية ذات المنازع والغائيات والمقاصد الدينية، وذلك في حـــدود القوانين المرعية ومقتضيات (الحرية) لجميع الأفراد. بهذا المعنى تبدو الليبرالية أكثر انفتاحا من العلمانية، وهذا بيّن في حياة ونظم أكثر الـــدول ليبرالية في العالم، أعني الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يحتل الدين مكانة مركزية في إيديولوجية أحد الحزبين الرئيسين فيها، الحزب الجمهوري. كما أن دستور الولايات المتحدة نفسها يخص المبادئ الدينية بمكانة جليلة، ولا أحد يجهل أن عبارة (بالله نثق) أو (نؤمن) مسكوكة عـــلى الورقة النقدية الأمريكية. وعلينا ههنا أن ألا نخلط في هذه المسألة بـــين الفهـــم الأصـــلي لليـــبراليين وتابعيهم من المحافظين الجدد وبين الإجراءات السياسية العملية والسياسات المعلنة للإدارة الأمريكية الأخيرة وأجهـــزتها السياســـية والقضـــائية والعسكرية في ما يخص الموقف من الحـــركات الدينـــية السياسية الإسلامية وضرورة العمل على استئصالها وســـحقها. فالموقف هنا هو أن ما يتعين مقاتلته واجتثاثه هو على وجه التحديد الجماعات الدينية السياسية التي تنعت بالأصولية والتي تتهم بأنها جماعات "إرهابية" تمتد جذورها في أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العـــام 2001 وفي تفجيرات مدريد ولندن، وتوجه مقاصدها إلى مقاتلة "العـــالم الحـــر" وحضارته وفق الأطروحة الأمريكية. ما ينبغي إقصاؤه

ودحره، من وجهة النظر الليبرالية الديمقراطية إذن، يُسَوَّغ بأن هذه الحركات لا تؤمن بالحرية والديمقراطية وأنها تمارس العنف والإرهاب، فلا هوادة ولا تهاون إذن معها. أما قضية فصل الدين عن السياسة، فقد جاءت إلى الليبرالية من الفضاء العلماني، لكن الماهية البنيوية لليبرالية لا تفترضها بالضرورة، وهي مضطرة بحكم طبيعة منطلقاتها أن تقر نظاماً ديمقراطياً منفتحاً لا يقوم على مبدأ "إقصاء" أحد من الحياة السياسية والاجتماعية ولا يناهض على وجه التحديد نظاماً سياسياً يستلهم الدين أو يجعل لنفسه مرجعية دينية إذا ما اتجهت "الإرادة الشعبية الحرة" إلى اختيار ممثلي هذا التيار وفقاً للتكنولوجيا الديمقراطية في تحديد الإرادة التمثيلية. لا شك في أن المسألة هنا لا تقف فقط عند هذا الجانب التقني من الموضوع، إذ إن ثمة أيضاً ما يمت إلى السياسات الاجتماعية والاقتصادية وغير ذلك مما يَحْتِم على مثل هذه الحكومات المختارة وفق "الطريقة الديمقراطية" أن تأخذ بها وتتبناها. وفي المسألة الدينية — السياسية لا بد من تبني جملة من القيم والإجراءات والقوانين التي تجعل النظام لا ديمقراطياً فقط وإنما "حراً" أيضاً. أي أن من الضروري أن تقترن الحرية بالديمقراطية وأن تمارس الحرية حقوقها ممارسة حقيقية، بحيث تصبح مبدأ من المبادئ التي تقوم عليها المنظومة الدينية-السياسية التي تجري مع الليبرالية مجرى التوافق أو التفاهم أو "العيش الحر المشترك"، لا مجرى التناقض والتصادم والصراع والكراهية.

مـــا الذي يَخْلُص لنا من هذه العروض؟ يخلص منها أن دعاوى "الـــنظم الأحاديـــة" الإقصائية الإيديولوجية تصطدم بالمبادئ الأصلية للفلســـفات التي تقوم عليها. والليبرالية المتماسكة وحدها هي التي يمكن – إذا ما مورست بنزاهة– أن تنجو من مثالب الإقصاء للمخالفين، ومن شبهة نقض الأصول التي تستند إليها. لكن المُشْكل هنا يكمن في تحديد طبـــيعة هذه الليبرالية التي تتمتع بهذه المزية الفذة. وهذا الذي نخلص إليه يعـــني أن تكنولوجـــيا الديمقراطية لا تكفي لاجتناب الصدام والترافع والـــتقابل بـــين هـــذه النظم، طالما أن "هواجس" أخرى تشخص في الفضاءات الخاصة وفي الفضاءات العامة التي تتقلب فيها هذه النظم. إن الـــذي يقيم الحواجز بين الإسلاميين وبين العلمانيين، أو بين الإسلاميين وبـــين الليـــبراليين عـــلى سبيل المثال ليس هو، من الناحية "الصورية" والتقنـــية، المبادئ الأصلية التي تستند إليها فلسفاتهم، إذ إن هذه المبادئ جمـــيعا تدعو إلى "التعدد" لا إلى "الأحادية": الإسلام يقر "الاختلاف"، والمبدأ العلماني المؤسس على استقلال العقل الإنساني يفرض "عقولاً" لا عقـــلاً واحـــداً، والليبرالية فلسفة في التعدد لا في الوحدة. إن ما يقيم الحواجـــز هـــو شـــيء آخر لا ينتمي إلى تكنولوجيا الديمقراطية ومبدأ "تشكيل الإرادة التمثيلية"، وإنما ينتمي إلى "ثقافة" أصحاب هذه النماذج الـــثلاثة. فكل منهم يحتكم إلى ثقافة تشكلت في فضاء التيار نفسه وفي تاريخـــه الممـــتد عبر السنين أو القرون والبيئات والخبرات الزمنية. هذه الثقافة هي التي تنتصب حاجزاً نفسياً ومادياً بين الأطراف المختلفة التي

تـــنهض لمســـألة (الخلاص) وتسعى لتحقيقه.الإسلاميون لا يستطيعون تصور الأمور إلا من خلال نصوص محدودة منتزعة من سياقها العام أو موجهـــة وجهة "التعميم" أو من خلال التجربة الإسلامية التاريخية على وجـــه الاجـــتزاء وفي غياب متفاوت لجملة المعطيات. والعلمانيون لا يحفظـــون في ذاكـــرتهم ولا تشـــخص في عقولهم إلا خبرة العلاقة بين الكنيســـة والإمـــبراطورية أو الجمهوريـــة من جهة، والحراك العنيف للحركات الإسلامية المتطرفة من جهة أخرى. والليبراليون يظهرون أكثر الفـــرقاء انفـــتاحاً، خلا من تبنى منهم تيار الليبرالية الجديدة الذي يعتبر أكـــثر التيارات راديكالية وإقصاء على ما سيأتي في الفصل الخاص بها. ومعـــنى ذلـــك أن القضية تحتاج إلى ضرب من"العلاج" أو من "المنهج" الـــذي يزيح من الفضاءات الخاصة بكل فريق هذه الحواجز التي تبعث على التقابل والترافع وغياب التفاهم أو التواصل.

المنهج الذي أرى التوجه إليه والأخذ به يقضي، في خطوة أولى وعلى وجه التحديد، بأن (نضع بين قوسين) جملة العناصر "غير النقية" الـــتي من شأنها أن تفسد فعل "التكنولوجيا السياسية" للديمقراطية،وأن نـــنطلق مـــن هذه "الطريقة"، بما هي تنظيم ييسر إدراك تشكيل عادل للإرادة التمثيلية للأمة أو الشعب. وذلك يعني أن نروّض أنفسنا على أن نضع بين أنفسنا وبين جميع العناصر "غير النقية" التي تكتنف كل منظومة مـــن منظوماتـــنا الأساسية الثلاث حجاباً يحول بيننا وبين أن نُدخل في حسابنا أياً من تلك العناصر التي تخصنا أو تخص الآخرين، ونتحول –في

خطوة ثانية – لنقف أمام معطى الخيار الديمقراطي بمخزون أساسي هو (ثقافة الديمقراطية).

من واجبنا أن نشدد هنا من جديد على أهمية التمييز في ما يخص الديمقراطية، بين الديمقراطية بما هي "طريقة" وبين الديمقراطية بما هي "قيمة". على هذا الصعيد تتقابل على سبيل التصادم "مدرستان" و "حساسيتان". الأولى – وهي التي أشرت إليها سابقاً – تتصور الديمقراطية بما هي (آلية) خالصة في الحكم مجردة عن كل غرض اجتماعي أو تاريخي . والثانية تتأول الديمقراطية بما هي مشروع اجتماعي يهدف إلى الترقية والنماء والخير الجمعي لكل المواطنين. وبهذا المعنى تكون الديمقراطية سواءٌ أكانت "طريقة" أم "قيمة"، أي سواءٌ أكانت "صورية" إجرائية أم "جوهرية"، حسب استخدام (فرناندو كاردوسو)، هي السبيل إلى التقدم والرفاهية.

والحقيقة أن الديمقراطية بما هي "قيمة" ليست في نهاية التحليل إلا ما أسميته متابعاً ليوستروس وروزانفالون "ثقافة الديمقراطية"، أي جملة القيم الفكرية والتربوية التي توفر للديمقراطية "تجربة حية" تمكنها من العيش وتوفر لمارسيها رضى حقيقياً ومسؤولية لا تديرها حسابات الربح والخسارة، وذلك لا يكون إلا بيقين الحرية والعدالة اللتين تمثل الديمقراطية الضامن لهما.

هل ثمة حقيقةً تناقض حقيقي بين الديمقراطية بما هي "طريقة" وبين الديمقراطية بما هي "قيمة"؟ لست أعتقد ذلك. فالديمقراطية في

تشخصها "الصوري" أي بما هي أسلوب إجرائي لتنظيم الحكم، ليست في حقيقة الأمر إلا الإجراء العملي الذي يحمي الأفراد والمجتمع من الاستبداد والتوتاليتارية. وذلك لا يتعلق بمضمون الأفكار والقيم والنظم القانونية التي تقررها الإرادة التمثيلية للشعب أو الأمة. لكن الديمقراطية بما هي "طريقة" لا يمكن أن تكون وحدها المفتاح لحل القضايا العملية السياسية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية التي يقع على عاتق (الحكم) والحاكمين أن ينهضوا لمعالجتها أو حلها فضلاً عن "التخطيط" والتنفيذ لها. فليس يكفي أن يذهب المواطنون — أو بعضهم- إلى صناديق الاقتراع ليختاروا من يقوم بتمثيلهم وإجراء الأمور نيابة عنهم، وليس يكفي أن تتوافر "حرية" في الفكر وفي العمل، وأن تتكاثر الأحزاب — السياسية والجمعيات الاجتماعية ومنظمات المجتمع غير الحكومية وغيرها... ليس يكفي هذا كله لتكون الديمقراطية بوابة العبور إلى الجنة الأرضية. ينبغي أن يلحق بالديمقراطية "الصورية" ثقافة تضفي على الديمقراطية معنى خاصاً يجعل منها لا طريقة سديدة -أو أقرب ما تكون إلى السداد- في اختيار الحكام فقط وإنما نظاماً في العيش المشترك ومنظومة حاكمة موجهة للسلوك والأخلاق والفعل في المجتمع والدولة.

إن هذه الثقافة هي التي تأذن بالتمييز بين "المزاعم الديمقراطية" التي ينتحلها كثير من النظم السياسية وبين حقائق الديمقراطية. فليس ثمة من يجهل أن الديمقراطية هي أحد هذه المفاهيم الحديثة "السحرية" التي زعمت جميع الأنظمة أنها تستند إليها. فكل النظم: الاستبدادية

والتوتاليتارية والعنصرية والأصولية الحديثة، زعمت أنها ديمقراطية: الشيوعية والنازية والفاشية والصهيونية كلها تبنت المفهوم ونسبت نفسها إليه. وهذا، بطبيعة الحال، أمر يدعو إلى السخرية من المفهوم وإلى احتقاره ونبذه.

لكن ليس يخفى على أحد اليوم أن ذلك كله لم يكن إلا ضرباً من "الدعاية" الديماغوجية المضللة التي ارتبطت بصراع الإيديولوجيات في القرن العشرين، وأن المفهوم في ماهيته – حتى في تحديده "الصوري" – صريح في أنه يند عن هذه المذاهب المتصارعة بلا رحمة. ومع ذلك فإن هذا التقرير المبسط للأمور لا يغني عن ضرورة تحديد معالم هذه الثقافة التي يتعين على الديمقراطية الصورية أن تتعلق بها.

والحقيقة أنه لم يهيأ لأحد – ولن يتهيأ لأحد- أن يصمم "ثقافة" نهائية للديمقراطية طالما أن المفهوم نفسه في ماهيته الاشتقاقية التي اعتبرت المبدأ الأصلي والأصيل للديمقراطية لا يسمح باشتقاق "ثقافة" شاملة من هذا المفهوم. والذي جرى عليه "التقليد" حتى اليوم هو ربط المفهوم بثلة من القيم "الليبرالية" التي راجت بفضل قوة الليبرالية واتساع انتشارها وتأثيرها. ومن السائر اليوم، مثلاً" أن تعتبر "الحرية" القرين الجوهري للديمقراطية. وذلك بفضل الظفر الذي حققته "الحضارة الأمريكية" التي جعل قادها من "الديمقراطية الليبرالية" شعاراً لهم وللآخرين. وذلك بالرغم من أن الحرية شيء آخر غير الديمقراطية.

ومع ذلك فلا بد أن ثمة ثلة من المبادئ والقيم هي التي لا يمكن للديمقراطية إلا أن تستند إليها ويتعين على كل من يختار الأخذ بالديمقراطية أو الانتساب إليها أن يجعلها مبدأ لثقافته ولتربيته السياسية.

أول هذه القيم يمكن استنتاجه على نحو مباشر من معنى المبدأ نفسه. ذلك أنه إذا كانت الديمقراطية تعني أن يكون الشعب حاكماً لنفسه على سبيل تشكيل الإرادة التمثيلية بالاختيار، فإن من الضروري أن ينتج عن ذلك أن الديمقراطية تعني "التعددية" أي أن فرقاء عديدين — أحزاباً أو جماعات أو أفراداً — هم موضوع للعملية الديمقراطية الإجرائية التي تهدف إلى اختيار الأصلح من بينهم لتدبير شؤون المحكومين.ومن البديهي أن يكون "الاختيار" اختياراً بين "بدائل".

ويترتب على واقعة "التعددية" أن يكون المواطنون الذين يشاركون في العملية السياسية الإجرائية "أحراراً" ، وأن تكون (الحرية) شرطاً للديمقراطية الحقيقية وإن لم تكن هي ذاتها.ومع ذلك فإنه ليس سراً أن مدى توافر الحرية هو أحد المعايير الأساسية التي تكشف عن الفرق بين الديمقراطية الحقيقية وبين الديمقراطية المزيفة. إذ يمكن لبعض الأنظمة السياسية أن تقيم نظاماً استبدادياً أو توتاليتارياً بتشكيل "إرادة شعبية تمثيلية"، مثلما هي الحال في الديمقراطيات "المباشرة" التوتاليتارية، كالنازية والبلشفية والفاشية، أو مثلما هي الحال في بعض الأقطار العربية السلطوية "الإطلاقية" ذات الحزب التوتاليتاري الواحد. ومن شأن ذلك

أن يعزز ويسوّغ مذهب الذاهبين إلى أن الديمقراطية شيء والحرية شيء آخر، وأنه لا رابط عضوياً يربط بينهما.

وليس ثمة خلاف حول القول إن ثقافة الديمقراطية تتطلب قبول طـــريقة في الحكم تهدف إلى الكشف عن حلول عملية للقضايا التي هي موضـــوع خلاف أو صراع، بالنقاش والتفاوض، وذلك لمنفعة المجموع. وهـــذا الـــنهج مختلف تمام الاختلاف عن تلك الديمقراطية التي تسميها الأطـــراف اللبنانـــية، عـــلى سبيل المثال، وفي ضوء "اتفاق الطائف"، "الديمقراطية التوافقية"، وهي ديمقراطية تسمح لأي فريق من الفرقاء أن يعلـــق "النظام الديمقراطي" المستند إلى الأغلبية التمثيلية، وأن يخرج على "النظام"بحجة أنه "لا يوافق" على سياسة ما تجنح إليها الأكثرية الحكومية أو الـــبرلمانية. فينجم عن ذلك تعذر الوصول إلى حلول عملية للقضايا الخلافية العالقة.

وفي الثقافة الديمقراطية يقبل الجميع مبدأ مساواة جميع المواطنين أمـــام القـــانون وأن الشعب ذا السيادة المكون من أفراد متساويين رغم تـــنوعهم يمـــارس فعلـــياً كفاياته وقدراته السياسية ويحترم تعدد الآراء والإرادات للمواطـــين الآخـــرين، ولا يقـــبل بمـــبدأ عزل المخالفين و"إقصائهم" سياسياً أو اجتماعياً أو دينياً. فإن الوجود الدائم للديمقراطية يـــتعلق بتكوين كتلة من الرجال والنساء العازمين على أن يفرضوا معاً سيادتهم وإرادتهم بما هم "مواطنون".

وفي ثقافة الديمقراطية يتعين على المواطن أن ينظر إلى (الخارج) ويأخذه في الحسبان، لا أن ينحصر في ذاته ويظل منطوياً على نفسه. لذا فإن ثقافة الديمقراطية تعنى تمثل مبدعات الثقافة الإنسانية العليا عند كل الأمم وفي كل الأزمنة. والسلوك الديمقراطي يفرض على صاحبه أن يتبين تمام التبين الحقوق والواجبات ويمارسها بأخلاقية ونزاهة، وأن تكون المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية بعض هذه الواجبات.

والثقافة الديمقراطية ثقافة قائمة على "التسامح". والمجتمع الديمقراطي مجتمع "منفتح" على التعددية والاختلاف والمساواة. والتسامح يعني في ذاته العميقة أن يعي كل امرىء "الوضع الإنساني" للآخر، ويفترضه وضعاً "ممكناً" له، ووضعاً له ما يسوغه.

والثقافة الديمقراطية توجب مساءلة الحكام والموظفين والوزراء والدوائر... أي أنها تقوم على مبدأ "تربية المحكومين لحكامهم".

وخلافاً للثقافة التوتاليتارية تتصف الثقافة الديمقراطية، بحسب تعبير كلود لوفور، بأنها ثقافة "تحتضن مبدأ اللا تحديد أو اللا تعيين (Indétermination)، أي أنها ثقافة مرنة لا تتسمر عند ثوابت نهائية وتقبل التغير والتعدد والتحول عن المواقف الدجماطية النهائية. وأبرز متعلقات هذا المبدأ أن تدرك الحكومة التي اختارها المحكومون في سياق معطيات تاريخية معينة أنها تحمل في طبيعتها مبدأ زوالها، أي أن سلطتها موضوع "تداول".

ومـــع ذلـــك فـــإن ثمة أمراً جوهرياً لم نقل فيه شيئاً. وهو أن للديمقراطية أيضاً عيوبها ونقائصها ومخاطرها ونقادها. فهي ليست ذلك الـــنظام "المـــتره" الذي لا يطاله النقد ولا تتطرق إليه الشكوك. وبكل تأكيد ليس ههنا موضع استحضار "النقود" التي وجهت إلى الديمقراطية – وهـــي كـــثيرة – وكل ما يبدو لي أن عليّ أن أقوله في هذا الصدد، لأغراض العمل الذي هو بين يدي القارئ، هو أن الديمقراطية تبدو على المـــدى المنظور، بما هي تكنولوجيا سياسية تلازمها بعض القيم الثقافية والإنســـانية، "أقـــل الشرور" الممكنة، وأن عدداً من المخاطر الملموسة يـــتهددها على وجه العموم ويلزمنا بمراجعتها وإعمال النقد البناء فيها. من ذلك استبداد الأكثرية بالأقلية ورفض فرق إيديولوجية وسياسية عدة لإنفـــاذ مـــبادئها، وتأثـــرها بوســـائل الإعلام المضللة، وإمكانية غلبة الديماغوجـــية علـــيها، وإمكانية استغلالها "مرحلياً" ثم الارتداد عليها، وصـــعوبة ممارســـتها بموضـــوعية ودقة وشفافية في مجتمعات تحكمها الشـــركات الرأسمالية المتوحشة التي تحرص على استخدامها واستغلالها لغـــير مصلحة الأكثرية.وثمة فضلاً عن ذلك أسئلة كبرى تثار باستمرار حـــول علاقـــة الديمقراطية بالحرية، وهل يمكن التوفيق بين الديمقراطية والرأسمالية والسوق وغير ذلك.

بـــيد أن مـــا أود أن أخلص إليه من جملة العروض السابقة، في سياق عملي الأصلي، يمكن رده إلى ثلاث قضايا:

الأولى: أن جملة النظم الإيديولوجية العربية التي تحكم حراك الوعي العربي المعاصر – وهي النموذج الإسلامي، والنموذج العلماني والنموذج الليبرالي – هي نظم إيديولوجية أحادية ذات مقاصد صريحة في نشدان (الخلاص النهائي)؛

الثانية: أن الترعة الإطلاقية الأحادية والإقصائية لهذه النظم – أو لبعضها- لا تنقاد للأصول "النصية" أو الفلسفية التي تستند إليها وتؤسس نظامها؛

الثالثة: أن الآلية الديمقراطية، بما هي "طريقة" أو "تكنولوجيا سياسية"، تأذن في خطوة أولى وبالرجوع إلى "المواقف" والرؤى الأصلية "النقية" لهذه النظم، بأن توفر لمعتنقيها سبيل التعبير عن أنفسهم وحق كل منهم في أن يقدم ذاته للمواطنين على وجه التساوي والعدل. وفي خطوة ثانية، وبما هي "قيمة" أي بما هي "ثقافة"، تشيع ثقافة الديمقراطية ثلة من القيم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والإنسانية التي تسمح للعناصر المكونة لكل نظام من هذه النظم بأن تعبر عن نفسها في أجواء تسودها الكرامة والحرية والاحترام والتسامح والمسؤولية والثقة والشجاعة والحيوية والفاعلية.

في ضوء هذه الأفكار والوقائع والقيم الموجهة، أي في هذا الإطار المنهجي والقيمي الذي وضعت فيه هذه النظم "الخلاصية" الثلاثة، سأتوجه الآن إلى كل واحد منها بالنظر والتحليل و"التأمل" فأحاول أن أتبين طبيعة الدعوى التي يستند إليها كل نظام، وعلى ماذا

يعوّل من أجل إدراك "النجاة" أو "الخلاص"؟ ما هي مقومات النظام وما هي دعاواه ومقاصده النهائية؟

وقصدي يذهب إلى أبعد من ذلك بكل تأكيد. إذ إنني أريد بعد ذلك أن أتبين إلى أي مدى يستطيع كل نظام من هذه الأنظمة أن يحقق دعواه! وبتعبير أكثر تحديداً أريد أن أتبين مكامن القوة والضعف في كل واحد منها، وأن أضع يدي على الأفكار أو المفاهيم أو القيم أو الرؤى التي أقدر – أنا شخصياً- أنها أفكار أو مفاهيم أو قيم لا يمكن التفريط فيها في هذا النظام أو ذاك.

وفي خطـــوة ثالثة أريد أن أرى إن كان بمقدوري أن أجرّد من جملـــة هذه الأفكار أو القيم أو الرؤى "تركيباً" متناغماً يكون موضوع قـــبول أو نقاش أو تداول بين المعنيين بمسألة "الخلاص" النهائي أو غير الـــنهائي، لأبنائنا ومجتمعاتنا وأمتنا، من قراء عاديين ، ومثقفين، وكتاب وأدبـــاء، وإعلامـــيين، ورجال دولة وسياسيين.. وكل الذين تشغلهم القضية أو تعني عندهم أمراً جوهرياً أو على الأقل أمراً يستحق الاهتمام.

أعـــلم مـــنذ الآن حق العلم - وهذا قول مكرور- أن الذين سينظرون إلى هذا "التجريد التركيبي" بما هو مذهب توفيقي - أو على سبيل القدح والذم، "تلفيقي" أو "انتقائي" – ليسوا نفرا قليلاً. إنني بكل تأكـــيد أحـــترم رأيهم، لكنني لا أرى أنه رأي صائب. لأنني في حقيقة الأمـــر لا أبحث في هذه النظم عما يروق لي أو يعجبني أو يثير اهتمامي لأجعـــل مـــن جملـــة ذلك باقة جميلة من الأفكار، ولكنني، وراء النظم

الأحاديـــة الإقصائية، أو فيما يجاوزها، أحاول أن أتبين ثلة أو حزمة أو مجموعـــة مـــن المبادئ والقيم والأفكار التي تصلح إجرائياً وعملياً لأن تســـهم في إحداث شيء من التحول عن الخلل القار في حياتنا الفكرية والعملـــية، وهو خلل لم يفلح أي نظام من النظم الإيديولوجية الأحادية أن يجري فيه أي تقدم أو تحول نافع أو مجد.

وفضلاً عن ذلك فإنني أعتقد اعتقاداً راسخاً أن النظم الأحادية ذات الطابع الإيديولوجي الإقصائي،النظم التي تدير العالم كله والوجود بأسره والحياة بكل مكامنها ومظاهرها على محور واحد أو فكرة واحدة أو مـــبدأ أوحد أو رؤية منفردة.. هي نظم عقيمة لا تفضي إلى شيء، بعد حين من اختبارها أو في خاتمة المطاف، إلا إلى الإخفاق.

"الخـــلاص" — الـــنهائي أو غير النهائي — مطلب جوهري من مطالبـــنا الحـــيوية، وغايـــة قصوى من غاياتنا المباشرة الراهنة. والنظم والنماذج الإيديولوجية التي تعتورنا وتدعونا إليها وتقول لنا إن الخلاص عندها عديدة، وهي ماثلة بين ظهرانينا. والسؤال هو التالي: هل يستطيع أي نظـــام من هذه النظم أن يقدم لنا اليوم أوغداً نموذجاً نظرياً وعملياً يفتح بوابات المستقبل ويؤذن بشيء يبعث على التفاؤل والرضى؟

مـــا هـــي الوعـــود الـــتي يبشر بها الإسلاميون على اختلاف "نمـــاذجهم"؟ وهل تحقيقها ممكن فعلاً؟ وهل هي حقاً الوعود التي يتعين علينـــا انتظارها؟ أم أن وعوداً "إسلامية" أخرى هي الأجدر بذلك. أي "وعـــود الإســـلام" نفســـه، لا وعـــود "الإسلاميين"؟ وكيف يتصور

العلمانـــيون أن نموذجهم يصلح حقاً لضمان الخلاص؟ وإذا كان المثال العـــلماني في شـــكله الراديكالي عسير التحقق، هل يتبدد كل شيء في نظامه وقيمه!

وإذا كانت الليبرالية ليبراليات، فهل تملك كلها أن تحل المعضلة المزمنة، وأي نموذج منها هو الذي يمكن أن يستجيب لحاجات ومطامح الفضـــاءات العربـــية؟ وأيها هو الذي يمكن أن يلحق أضراراً بالغة بل مدمرة بهذه الفضاءات؟ وبكلمة ما هو العنصر النافع والضروري — إن كان ثمة عنصر كذلك- الذي يتعين تجريده والإبقاء عليه من الليبرالية أو الليبراليات؟

وأخـــيراً إلى أي مـــدى يمكـــن التوصـــل إلى حالة من "الفعل التضافريّ" الحيوي المؤثر بين جملة العناصر التي يمكن اشتقاقها في خاتمة المطـــاف من جملة "التفكرات" التي سأجريها في هذه النظم، بحيث تبدو مـــبادئ وأفكـــاراً أو مفاهـــيم أو قيماً موجهة لحياتنا الحاضرة والآتية المنظورة، لا نظاماً إيديولوجياً صارماً مغلقاً تطاله المثالب والنقائص التي تطال هذا الضرب من النظم؟

الفصل الثاني

وعود الإسلاميين... وعود الإسلام



حـــين وضـــع أبو الحسن الأشعري كتابه (مقالات الإسلاميين واخـــتلاف المصـــلين) لم يصـــرح بأن الكتاب ينطوي على تمييز بين (الإســـلاميين) مـــن طرف وبين (الإسلام) نفسه من طرف آخر. لكن الحقـــيقة هـــي أن هـــذا العـــنوان يشي بهذا التمييز. فـــ "الاختلاف" و"الفشل" اللذان يفككان الاثنتين أو الثلاث وسبعين فرقة التي نطق بها الحديـــث المنسوب إلى رسول الله، لا يمكن أن يكونا التعبير الأمين عن هويـــة ديـــن الإسلام نفسه، مثلما أنه يتعذر التسليم لأية فرقة من هذه الفـــرق بأنها تمثل فعلاً "أهل الحق". لكن الحقيقة الصلبة هي أن التجربة التاريخـــية لديـــن الإســـلام لم تتم، في أجواء هذه الفرق، إلا في واقع "الافـــتراق" . فهـــو قـــد تجسد في الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة وأصـــحاب الحديـــث والأشـــاعرة وأهـــل السنة والجماعة والماتريدية والمتصـــوفة، قديمـــاً؛ وتجســـد في الوهابية والسنوسية والمهدية والبهائية والقاديانية والأخوان المسلمين وجماعة التكفير والهجرة وجماعة المسلمين والجماعـــة السلفية وجملة الحركات السياسية – الدينية التي نعتت بـــ "الأصـــولية" أو النضالية المقاتلة، حديثاً. والقدماء والمحدثون من هؤلاء وأولـــئك جمـــيعاً ينسبون أنفسهم، وبرغم اختلافاتهم وتناقضاتهم، إلى الإســـلام، ويـــزعمون أنهم ينطلقون منه ويستجيبون لأوامره ونواهيه وينتظمون بأحكامه، ثم يلحق كل واحد منهم نفسه بـــ (السلف).

وراء تجـــربة القرون الأولى الدرامية يثوي حديث (القرون) التي تجـــري نحـــو الأسوأ وتتجه في مسار مضاد للتقدم. وسواءٌ أكان هذا

الحديث "صحيحاً" أم غير صحيح، فإن وعي "الإسلاميين والمصلين" قد استقر عنده و "ثبّته" وفسر جملة التاريخ به. في أحضان هذا الوعي الشقي ولدت "الأُخرويات" (الإسكاتولوجيا) الإسلامية التي غزاها حشد كبير من "الأحاديث" والأخبار التي لا يشك البحث التاريخي الصارم في أن لأتباع الديانات والنحل "المخالفة" دوراً في وضعها وبثها وتسويغها، لكنه لا يشك أيضاً في أن هذه "الأُخرويات" لم تكن وليدة التأثيرات الآتية من "المخالفين" فحسب وإنما كانت أيضاً ثمرة الإفتراق المرير الذي منيت به التجربة الإسلامية، ونتيجة تبدد الرجاء والأمل في سيادة العدل بين الناس. ذلك أن ما بدا أنه جور نظم الجبروت والغلبة والافتئات والظلم في الزمان، أي نظم "الملك العَضوض"، قد حفز المخيلة الجماعية وعزز الآمال "المسيانية" الخلاصية بقدوم "زمن"، قريب أو بعيد، يسود فيه العدل.

ومع أن جوهر النزعة "المسيانية" – أو المسيحانية (Messianism/e) – ليس غريباً عن (النص) الديني الإسلامي، إذ ثمة فيه تشديد على أنه برغم "الغربة" التي ستأتي على الإسلام إلا أن الظفر النهائي سيكون له في يوم من الأيام الآجلة – وذلك باب من أبواب "التفاؤل" التي ينطق بها (النص). لكن الوعي الإسلامي التاريخي الذي كان "شقياً" بمصيره جسد هذا التفاؤل تجسيداً "ميثياً" – أي في تمثلات تصورية رمزية تجاوز الزمن المباشر وتشخّص التشوّفات أو المعاني أو العبر الوجودية – وذلك بابتداعه، أو اتباعه، لرؤى "آخر الزمان" ، أي

لــرؤية إســكاتولوجية مشخصــة تمثلت في مفاهيم "المهدي المنتظر"، و"المسيح المنتظر" و "المسيخ" أو المسيح الدجال الذي تصاحب خروجَه ومجيــئه "علامــات" دالة على قرب قدومه وعلى أن ساعة الخلاص قد أزفت.

والمسيانية التي ترتبط بها هذه الرؤية تنحدر من مفهوم (المشياح) العــبري (Mashiah ، المدهون بالزيت) الذي يشير في التقليد اليهودي إلى الملــك المقــبل من نسل داود الذي ينتظر قدومه ليعيد بناء مملكة إســرائيل ويخلــص الشعب من كل الشرور. والنبوءات اليهودية تتكلم على ملك كامل قادم مخلص لشعبه. ويؤكد (إدوارد دورم) أننا نجد في الديانــة الآشــورية – البابلــية وفي بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة وحــوض البحر المتوسط مفهوم (المسيا/المسيح الملك The Messiah King). بيد أن التراث اليهودي هو الذي شدد على أهمية هذا (المسيح) وخصــه باهــتمام عظيم، ووجهه في اتجاهين : الأول قومي سياسي، والثاني فردي شخصي. أما المسيح "القومي" فهو منحدر من داود، وهو المعــد لأن يحكم بحكمة وعدل، إذ إنه عند مجيئه سيلحق الهزيمة بقوى العالم العظمى وسيحرر شعبه من الحاكم الأجنبي ويقيم مملكة عالمية يحيا الناس فيها بسلام وسعادة. أما الثاني فيدور على مصطلح (ابن الإنسان) المستخدم في العهد القديم: (Psalms 8:5,80: 18) ليحيل بوجه عام إلى الكائن الإنساني. و (ابن الإنسان) هذا "شخصية متعالية" هي أقرب ما تكــون إلى "الإلهية"، قائمة وغائبة في عالم آخر، لكنها في نهاية الزمان

ستظهر وتعود إلى العالم لتحكم على الناس مع بعث الأموات، ولتقيم عالماً يحكمه السلام والعدل[1].

ثم إن المسيحية المبكرة أخذت بالمفهوم العبري وطبقته على المسيح عيسى بن مريم الذي سيولد في بيت لحم وسينشر النور في ظلمات العالم. بيد أن المسيح عيسى بن مريم سيرفض أن يكون ملكاً إذ سيقول: "مملكتي ليست من هذا العالم" (Jn. 18:26) ، كما أنه سيرفض أن يكون "ابن الإنسان"، وسيكون "ابن الله" المخلص.

وبتوسط اليهود أو النصارى العرب عَبَر المفهوم إلى الفضاء الإسلامي وتجسد في شخص (المهدي)، وارتبط على نحو خاص بنهاية العالم و"آخر الزمان" وبتمثلات اسكاتولوجية وميثية لقيت انتشاراً واسعاً عند أهل السنة والشيعة على السواء، وعند الشيعة بوجه أخص إذ هم الذين سيجعلون من فكرة "المهدي المنتظر" واحدة من العقائد الدينية الأساسية عندهم.

والقرآن يتكلم على يوم الحشر وعلى "أشراط الساعة" و (اليوم الآحر) و (دابة الأرض) لكنه لا يتكلم على(المهدي)، إذ النبي وحده هو خاتم الأنبياء (دون أن يعني ذلك أن صورة المهدي الشعبية هي صورة نبي من الأنبياء، وإن كان يفترض أنه يملك كثيرا من خصال الأنبياء وفضائلهم). وفي نظرٍ "وضعي" لا يرضي أتباع "الإمامية" يذهب (دوغلاس .س. كراو) إلى أن شخصية المهدي قد بزغت غداة الصراع

---

[1] ELIADE, Mircea (Editor in Chief), The Encyclopedia of Religion. art. Messianism, Vol.9, pp. 470-477.

الديني — السياسي الذي تفجر بمقتل الخليفة الثالث عثمان، وأدرك أوجه بمقـــتل الحســـين بن علي وثورة المختار في الكوفة، حيث دعا لمحمد بن الحنـــيفة وكـــان رأساً لفرقة الكيسانية التي أسهمت بقوة في تعزيز مبدأ الإمامـــة بالـــنص والقول بعودة الإمام المهدي بعد الغيبة، والتعلق بترعة اســـكاتولوجية صريحة يفضي تحققها إلى أن يملأ المهدي العائد الأرض عـــدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً.وهذه هي العقيدة التي سيتمسك بها الشيعة الأمامية بقوة ويضعونها في مرتبة الأصول العقيدية الإيمانية. وهي تقضـــي بـــأن المهدي العائد سينتقم للشيعة من آل البيت من أعدائهم وســـيعيد الحق إلى نصابه وسيقيم على الأرض مملكة من العدل والخير تســـبق يـــوم البعث والحشر، وسيكون قدوم المهدي واحداً من أشراط الســـاعة، مثـــلما أن قدوم (المسيح) سيكون هو أيضاً أحد أشراط هذه "الدراما" الكونية الباهرة. وفي المذهب الشيعي الإمامي، الاثني عشري، ســـتكون هذه العودة للأمام المنتظر الثاني عشر محمد بن الإمام الحسن العسكري "صاحب الزمان" الذي سيعود بعد (الغيبة الكبرى)إلى الأرض يملأها عدلاً بعد أن ملئت ظلما وجوراً[1].

وبـــرغم انتشـــار عقيدة (المهدي المنتظر) في أوساط عامة أهل الســـنة ، فإن "الفكر السني" يجنح إلى الأخذ بمبدأ "المجدد الديني" الذي يبعثه الله، وفقاً لحديث نبوي، على رأس كل مائة عام ليجدد للأمة أمر ديـــنها. لكن "الأدب الشعبي" والتاريخي الميثي و"العلمي الديني" السني

---

[1] المرجع السابق، ص 478.

يحفل بالكلام على هذا المهدي ويقرن ظهوره بقدوم "المسيح الدجال". وهكذا فإننا نجد مثلاً أن مؤرخاً كابن كثير يستحضر ما ساقه أحمد بن حنبل في (المسند)، ويستجمع قدراً كبيراً من الأخبار التي تتعلق بأشراط الساعة كالدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول المسيح عيسى بن مريم وغير ذلك، ملحقاً ذلك كله بنهاية الزمان والتاريخ، في منظور يجسد الشكل الرئيس من أشكال "الوعد الإسكاتولوجي" بالخلاص النهائي[1].

لم تأبه نظم "الملك العضوض" – منذ مُلْك معاوية بن أبي سفيان إلى ملك آخر سلاطين بني عثمان، وإلى مطالع قرننا الحالي – بذلك "الوعي الشقي" الذي كان يتردد على الدوام في نفوس "رعاياها" ويدفعها، في الغالب الأعم، إلى أن تفيء إلى "رحمة الله" أو إلى التعلق بالأمل في قدوم "المخلص" أو "المجدد" أو المنقذ أو المهدي أو المسيح الذي سيكون ظهوره علامة على نهاية الدنيا الدنيّة ، أي أرض الشقاء والألم والظلم، أي على الخلاص. وكأيّ "مُلْك عضوض" يقوم على الغلبة والجبروت، أي على الاستبداد، جعلت هذه النظم من سلطتها الدنيوية وبطشها المادي الأداة الأولى والأخيرة لقمع أية آمال يمكن أن يدور بخلد أصحابها أن "الخروج" أو"العصيان" أو "الثورة" يمكن أن تكون وسيلة للخلاص. فالخلاص هو بيد السلطان "ظل الله في أرضه"،

---

[1] أحمد بن حنبل: المسند (في مواضع عديدة)؛ أبو الفداء الحافظ (ابن كثير): نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، 1: 71-75 وما بعدها؛ القاضي محمد بن أحمد كنعان، كتاب أشراط الساعة وأمور الآخرة، ص 49-62.

أي "الهـــادي" أو المهدي أو المأمون أو الواثق بالله أو المعتصم بالله، وما أشـــبه ذلك. وتعزيزاً لذلك أعلت هذه النظم من أهمية مفهوم "الفتنة" وأسبغت عليه طابعاً دينياً يحرم على"المؤمنين" الخروج أو العصيان وشق عصـــا "الطاعة"، ووحدة الجماعة. لا شك في أن هذه النظم لم تفلح في قمع جميع الآمال التي تحولت أو جهدت في التحول إلى حركات "عنيفة" تقصد الإصلاح، سواءٌ أكان هذه الإصلاح دينياً أم اجتماعياً أم سياسياً. وهذه الحركات كانت بدورها محدودة المدى والقوة والمجال الاجتماعي، قبالة قوة الدولة – أي الخلافة- وقبالة "السواد الأعظم" من "الرعية" التي ترددت أحوالها بين آمر الطاعة والخلود إلى السلبية والانصياع والخنوع، وبين التعلق بميثية سياسية تتحقق النجاة فيها بقوة "المخلص" الخارقة.

والحقـــيقة أن الـــبنى الفكرية والعملية للفرق الإسلامية التي تقلب المســـلمون في أعطافها وثناياها – أعني الفرق الأساسية التي ترتد إليها هـــذه الفـــرق الاثنتان وسبعون أو الثلاث وسبعون – وما قد يمكن أن يلحق بها من فرق "صوفية" وغيرها، قد أدت دوراً حاسماً في "الاستقالة الدنـــيوية" للمسلمين، وفي توجه "الإسلاميين والمصلين" إلى البحث عن الخلاص النهائي – أو انتظاره- في مسيانية تتقلد السلاح والقوة اللذين لم تستطع هي أن تتوسل بهما في التجربة التاريخية الزمنية. وفي الأوساط السنية نفسها- وفق التجسيد الذي نجده لها عند أصحاب الحديث الذين يـــتحلقون حـــول أحمـــد بن حنبل ومريديه- نشهد ظهور هذه القوة المســـيانية الخلاصية في "أحلام أُخروية" يتمثل فيها واحد كأحمد بن

نصـــر الخزاعي الذي قتله الواثق بـــ "الفتنة"، أو أحمد بن حنبل (الذي اضطهده المأمون والمعتصم والواثق بمقالة خلق القرآن)، في صورة "غازٍ" مدجج بالسيف والرمح قد تحقق له النصر على أعدائه![1]. لقد حفلت إيديولوجيات جميع الفرق –تقريباً- بما يبعث على هذه "الاستقالة" التي قصـــرت مـــن عمر دولة الإسلام . فليس سراً أن مذهب "أهل السنة والجماعـــة" – وفقاً لما تنطوي عليه صراحة "العقائد" التي تعزى إلى ما دعي بـــ "مذهب السلف"- هو مذهب يجعل من "وحدة الجماعة" ومن "الطاعة"، طاعة أولياء الأمور، مبدأً أساسياً من مبادئه العقيدية العملية. وبذلـــك يمكـــن الزعم بأن (أهل السنة والجماعة) قد جعلوا الانصياع والطاعـــة ركـــناً أساســـياً من مذهبهم، اعتقاداً منهم بأن ذلك يصون الجماعـــة ويعـــزز وحدهما، حتى ولو كان ولي الأمر ظالماً جائراً. ولا تختلف الشيعة في نهاية التحليل – باستثناء الزيدية منهم- عن أهل السنة والجماعـــة، فهم أيضاً قد أقروا في نفوس أهل المذهب أن "التقية" خير وسيلة استراتيجية زمنية لمناهضة السلطان الجائر المغتصب وللبقاء، فنأوا بذلـــك عن "الخروج" والعصيان والثورة، مرجئين ذلك إلى وقت ظهور الأمـــام. وفي المجال العقيدي أقر المذهب الشيعي للمرجعية الدينية سلطة تُلزم أتباع المذهب إلزاما إيمانياً مطلقاً بما تقرره، نظراً، وعملاً. ولم يكن ذلـــك غير ذي فائدة، إذ هو قد حفظ للمذهب تجانساً وتماسكاً أعظم،

---

[1] أنظر كتابي: المحنة– بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام،ص 433-436.

في الوقت الذي لم يتيسر لمذهب (أهل السنة) مثل هذا التماسك المذهبي أو العقيدي بسبب غياب مثل هذه المرجعية الملزمة.

ولا يختلف الأشاعرة في مسألة الانصياع والطاعة عما يذهب إليه (أصحاب الحديث) و (أهل السنة والجماعة)، إذ كانوا امتداداً لأولئك والنواة الصلبة لهؤلاء. أما المرجئة فقد أشاعوا بين الناس مبادئ "عدم الاكتراث" والاستهانة بـ "العمل" و "الوقوف على الحياد" أو "اعتزال الفتن"، أي قبول ما يجري على نحو ما يجري، وما يجري كان هو في الغالب الأعم ما يدخل في باب الامتحان والابتلاء والجور والشقاء. ومن جانبهم، مثل المتصوفة حالة الهروب من الدنيا واليأس منها والانكفاء إلى عالم روحي خالص تشوبه الميثولوجيا والمفاهيم التي تنأى عن الواقع وتغرق في عوالم واهمة خيالية، وذلك فضلاً عن التحلل الأخلاقي والشطح السلوكي في حياتهم ومزاعمهم. أما الفقهاء فقد عملوا ، في الغالب الأعم، للسلطان وسوغوا أفعاله، ولم يسلم من ذلك إلا نفر قليل، وحين لم يعملوا للسلطان عملوا في إطار إيديولوجي تحكمه في الغالب الأعم عقائد أصحاب الحديث أو أهل السنة والجماعة أو الأشاعرة أو على وجه الإجمال (السلف) التي يغلب عليها الانصياع للواقع التاريخي ولمساره الذي يحدده أولو الأمر أو ما يوهِم بأنه تعبير عن الإرادة الإلهية. أما السلاطين فقد عززوا ثقافة التواكل والمجون والعبودية، وذلك في الغالب الأعم. بكل تأكيد، يتعين علينا أن نقيس أمر المعتزلة والخوارج على مقياس آخر. إذ من الثابت أن الفريقين: المعتزلة بمنحاهم

الـــنظري، والخوارج بمنحاهم العملي – ينأيان بنفسيهما عن مسارات أصـــحاب الفـــرق والمذاهب الأخرى جميعاً. فالمعتزلة الذين يمثلون في المـــلحمة الإســـلامية أولوية الرأي قبالة النقل، وتضافر العقل والوحي، وتقابل الحرية والقسر والحتمية، وتعزيز الاستقلال الشخصي قبالة طغيان الجماعة والدولة، والواقعي قبالة الميثي... لم يسلّموا لأصحاب الحديث والسنّة أو للشيعة أو للأشاعرة أو لدولة الخلافة بما ترددوا في حدوده من أخـــذ بمبادئ الطاعة والانصياع والسلطة الاستبدادية، أو من جنوح إلى الأسطورة عند بعضهم. وبجملة ما ذهبوا إليه من معتقدات، نظر هؤلاء إلـــيهم نظرة الشك والحذر والريبة، وذلك برغم تأثر بعضهم بشيء من مذهـــبهم، مثلما حدث لفريق من الشيعة. بيد أن أشد خصومهم كان بكـــل تأكيد (أهل السنة والجماعة) الذين نسبوهم إلى الضلال والزيغ والتعطيل، أي إلى الخروج عن جادة الدين السديدة وحملوهم المسؤولية الأولى عن (محنة خلق القرآن) التي شرعها المأمون وخلفاؤه الأقربون – المعتصم والواثق- في وجه (أصحاب الحديث) الذين كانوا عندهم أهل الحـــق والدين. والنقد السائر الذي يوجه دوماً إلى المعتزلة بأنهم، خلافاً لمذهبهم في الحرية، قد "خانوا" هذا المذهب إذ أطلقوا (المحنة) وأنفذوها عـــلى يـــد المأمون وجسدوا عقلاً عملياً استبدادياً مناهضاً لحرية الرأي والعقيدة، هذا النقد غير صحيح على الإطلاق. إذ إن حقيقة الأمر هي أن العكـــس هـــو الذي حدث، أي أن السلطة السياسية، المتجسدة في الخلـــيفة المأمون، هي التي استخدمت قضية "خلق القرآن" الاعتزالية –

والواقع هو أن المعتزلة لم يكونوا أول من ابتدع هذا القول وروج له – ووظفتها في صراعها مع تيار أصحاب الحديث، المناوىء للدولة العباسية "الدنيوية" وفرضتها عقيدة للمسلمين[1]. أما المعتزلة أنفسهم فقد انخرطوا في الصـــراع السياســـي الدنيوي وترددت مواقفهم بين النصح والوعظ والـــنقد الشـــديد والخروج نفسه، مثلما حدث في ثورة بشير الرجال وأصحابه الذين خرجوا مع الثائر الشيعي الزيدي، إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن علي بن أبي طالب في العام 145هـــ.

والحقـــيقة أن التيار الاعتزالي الذي يمثل في التجربة الإسلامية فريق "المـــثقفين المتـــنورين" لم يستطع التغلب على التيارات المعاصرة له من (ســـنة) و (شيعة) و (أشاعرة) ومتصوفة وغيرهم، ليس فقط لأنه كان يمـــثل جدولاً صغيراً يسيراً قبالة التيار الجارف الواسع – إذ هو لم يكن يمـــثل (العامة) أو الجمهور وإنما بعض (الخاصة) أو (النخبة) فحسب- وإنمـــا ، لسبب أخص، هو أنه، في نهاية التحليل، تيار فلسفي نخبوي لا يمـــتلك أيـــة قواعد اجتماعية واسعة، مثلما أنه لا يملك (خلافة) – أي دولة- خالصة له، فدولة الخلافة – في أطوار المُلك - كانت دوماً دولة "مكيافيلـــية". وجملة القول في ما يخص المسألة هنا هي أن هزيمة حقيقية لحقـــت بالاعتزال وبالرؤية التي يمثلها، أعني هذه الرؤية التي أطلق عليها عـــالم الاجتماع المعاصر ماكس فيبر العبارة: "نزع غلائل السحر عن العـــالم" (Le désenchantement du monde) وذلـــك لصالح النزعة

---

[1] أنظر كتابي: المحنة – بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ص 73-77.

الميثية والسحرية التي تغذي العقل الإسلامي "الآخر"، وهو العقل الذي ستستحوذ الخرافة عليه، وستحكمه مبادئ الطاعة والانصياع والانتظار... "انتظار الخلاص" على يد مسيح حقيقي أو دجال.

وإذا كانت أقدام المعتزلة متجذرة في الواقعية العقلانية، فإن أقدام الخوارج كانت متجذرة في الواقعية العملية التي لم تستسلم بإزاء دولة الغلبة والجبروت و لم تستكن لروح الاستخذاء والطاعة، فجنحت إلى أكثر وجوه (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) شدة، أعني مبدأ "التغيير باليد"، أي المقاتلة بالسلاح، والعنف . بيد أن المعركة لم تكن متكافئة الأطراف، وكانت طريق الخوارج طريقاً محفوفة بالمخاطر منذ البداية، فلم يتوافر لهم شيء من عناصر النجاح. والحقيقة أن إخفاق الطريق الخارجية لم يكن راجعاً إلى وقوفهم في وجه (الدولة) الدنيائية الجائرة فحسب، وإنما أيضاً إلى وقوفهم في وجه "جماعة المسلمين"، أي المجتمع بأسره، أعني المجتمع الذي لا يتابعهم في الطريق التي اختاروها للتغيير. وما اقترفوه من أفعال دموية في حق "القعدة" و "المخالفين" و "أطفال المخالفين" ، وجملة القوى الاجتماعية التي لا تخرج معهم، كان بكل تأكيد مسوغاً قوياً لأن لا يدركوا نصرة واسعة وعصبية قوية لإنجاح مقاصدهم النهائية. وخالص الأمر أن الدلالة الحقيقية العميقة للتجربة الخارجية تكمن في أن هذا الفريق من "الإسلاميين المصلين" لم يسلّم بأن (الزمان) عسير الإصلاح عصي على التغيير، وبأن "الاستقالة الدنيوية" و"الانتظار الأبدي" لمجيء مصلح "ميثي" هي أمور قد يكون لها ما

يسوغها، وأن "التدخل المباشر" في أقصى أشكاله، أي في المقاتلة العنيفة، هو حل عقيم لمشكل "الوعي الشقي" والظرف الدرامي الدنيوي لجماعة المسلمين. طريق الخلاص في الوعي "الخارجي" طريق دنيوي مباشر فوري، تغطيه المقاتلة والقتل والدماء، والوعود بمجيء مخلص أو مهدي أو مسيح في قابل الإسلام هي، في هذا الوعي، وعود فارغة من أي معنى، أي أنها محض خرافة. لكن "طريق الخلاص" الذي اختاروه — أعني طريق الحد الأقصى والمقاتلة التي لا ترحم- كان في الوقت نفسه طريق التهلكة والفناء لهم ولكل من سار على دربهم.

ثلاثة وعود أساسية إذن يعرضها علينا "الإسلاميون والمصلون" في التجربة التاريخية الإسلامية: الخلاص بالطاعة والاستقالة الدنيوية والوعد المسياني؛ والخلاص بالعقل والحرية، والخلاص بالفعل العملي الدنيوي المباشر. وكان قدرها جميعاً الانتهاء إلى طرق مسدودة.

فما الذي يعدنا به "الإسلاميون والمصلون" في التجربة الحديثة والمعاصرة؟ وأين يقع الإسلام نفسه من وعود القدماء ومن وعود المحدثين؟

على تخوم الدولة العثمانية الحديثة، وفي المجال المتداخل بين الفضاءات الغربية والفضاء الفارسي، جملةٌ من الحركات الدينية والدينية السياسية تجسد فهوماً خاصة للإسلام أو مواقف خاصة من الحياة، ترددت ما بين "طهورية" شكلانية لا تحمل وعوداً خلاصيّة مسيانية، وبين حركات مسيانية حقيقية. لم تكن الوهابية في الحجاز إلا حركة مناهضة لما

وحدت بينه وبين مكافحة "الوثنية الجديدة" الماثلة في البدع والخرافات، وتعلقاً بالفهم "الشكلاني" الصريح للشريعة. أي أنها كانت حركة "طهورية" بالدرجة الأولى تتعلق بالتطبيق الحسي الزمني للشريعة ولا تقيم حساباتها على وعود مسيانية حاكمة لمبدأ حِراكها.

لكن القرن التاسع عشر شهد موجة عارمة من الحركات "الخلاصية" ذات الطابع "المسياني" (أو المسيحاني) التي اتخذ بعضها طابعاً "جهادياً" بينما اتخذ بعضها الآخر طابعاً لاهوتياً متحللاً من العقائد الدينية الإسلامية التقليدية. توجه هذه الحركات جميعاً فكرة "المهدي المنتظر" الذي سيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً وظلماً. ففي السودان يعتكف محمد أحمد المهدي بن عبدالله (1260/1845-1302/1885) أربعين يوماً في غارة بجزيرة آبا، وفي حزيران من العام 1881، يعلن للفقهاء والمشايخ والأعيان، أن رسول الله (ص) جاءه في اليقظة ومعه الخلفاء الراشدون والأقطاب والخضر، وأمسك بيده وأجلسه على كرسيه وقال له: "أنت المهدي المنتظر، ومن شك في مهديتك فقد كفر". وفي العام نفسه يصدر فتواه بإعلان الجهاد على "الكفار المستعمرين الإنجليز". وفي العام 1844 يُظهر علي محمد الشيرازي (1819-1850) الملقب بالباب دعوته (البابية) التي يشخص فيها بما هو مهدي منتظر يجسد القيامة والحشر والنشور وأنه مخلص العباد. وبعد ذلك بسنوات قليلة، في العام 1863، يجهر بهاء الله حسين علي المازندراني (1817-1892) بالدعوة البهائية وبالمهدية،

ويؤكـــد أن ظهوره هو "ظهور جمال الذات الإلهية الأسمى"، وأنه "بهاء الله" المخلص. وفي العام 1889 يعلن ميرزا غلام أحمد القادياني أنه تلقى أمـــراً من الله بأخذ البيعة من الناس على أنه مجدد العصر المأمور من الله للقيام بهذه المهمة، ثم يزعم أنه يماثل المسيح الموعود والمهدي المنتظر وأنه يقـــوم بين المسلمين لهدايتهم مثلما قام المسيح بين اليهود ليهديهم. وقد كان الإعدام (1908) خاتمة دعوته.

لقد ظهرت جملة هذه الحركات – باستثناء المهدية السودانية– على تخـــوم مناطق يغلب عليها التشيع المسكون بفكرة "المهدي المنتظر". فلا عجب أن تزدهر هذه النزعات في مثل هذه الأجواء، وفي أوضاع إنسانية تاريخـــية تتشـــوق إلى "الإصلاح" و "التغيير" و "التجديد" و"الخلاص" وطلب إقامة بنيان العدل الذي افتقده "الوعي التراجيدي" التاريخي لدى القطاعات الأغلبية من عامة المسلمين. وأياً ما كانت الأحكام الشرعية الـــتي يمكـــن أن يطلقها فقه الإسلام السني أو فقه الإسلام الشيعي على أصـــحاب هذه الحركات – من ضلال أو مروق أو غلو أو كفر– فإن الـــذي لا شك فيه هو أن هذه الحركات قد مثلت، في مرحلة "ما قبل الحداثـــة" العربية والإسلامية، الاستجابة الميثية والطوباوية لحل مشكل الظلم والجور والاستبداد الذي عانى منه الإسلام والمسلمون في ظل نظم المُلـــك العضوض التاريخية.وإذا تجسدت هذه الاستجابة برؤى مسيانية قديمـــه، فذلك لأن هذه الحركات قد نجمت في جغرافية بشرية وطبيعية تمـــد جـــذوراً عميقة في التراث الميثي القديم، ولم تدركها بعد أعراض

الحداثـــة ومظاهـــرها العقلـــية والعلمية الفاعلة. والحقيقة أنه إذا كانت القاديانـــية الأحمديـــة هي آخر هذه الحركات الخلاصية "الهامشية" التي شـــهدها القرن التاسع عشر، وأن هذه الموجة قد انحسرت بما هي طريق طوباويـــة في الخـــلاص، فإن مفهوم "الخلاص النهائي" بالمهدي المنتظر ونزول المسيح المقترن بظهور المسيح أو المسيح الدجال، لم ينسحب من الفضـــاءات الإســـلامية جميعا تحت ضغط (الحداثة العقلانية)، وإنما ظل ماثلاً في الخطاب الديني الشعبي ، مثلما عبّر عنه علماء ومجتهدو وفقهاء أهـــل الســـنة في مختلف الأقنية الفضائية الراهنة، وشدّد عليه في القناة القطـــرية الشـــيخ يوسف القرضاوي نفسه، وكذلك مثلما ظل عقيدة راســـخة في الإسلام الشيعي المعاصر الذي انعقد على التمسك بعقيدة "الإمام الثاني عشر المنتظر"، لكنه تحرر من حالة "الانتظار الميثي السالب" ليـــنخرط في فعـــل نضالي إيجابي مباشر؛ يقول المجتهد الإمامي المعاصر الشيخ محمد رضا المظفر[1]: "إن البشارة بظهور المهدي من ولد فاطمة في آخـــر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، ثابتة عن النبي صلى الله عليه وآله بالتواتر، وسجلها المسلمون جميعاً فيما رووه مـــن الحديـــث عنه على اختلاف مشاربهم". ويضيف إلى ذلك القول: "وليست هي بالفكرة المستحدثة عند (الشيعة) دفع إليها انتشار الظـــلم والجور فحلموا بظهور من يطهر الأرض من رجس الظلم (..). ومع ما نشاهد من انتشار الظلم واستشراء الفساد في العالم على وجه لا

---

[1] الشيخ محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، الفقرة 31.

نجد للعدل والصلاح موضع قدم في الممالك المعمورة، ومع ما نرى من انكفاء المسلمين أنفسهم عن دينهم وتعطيل أحكامه وقوانينه في جميع الممالك الإسلامية (..). لا بد أن ننتظر الفرج بعودة الدين الإسلامي إلى قوته وتمكينه من إصلاح هذا العالم المنغمس بغطرسة الظلم والكبرياء. ثم (..) لا يمكن أن يعود الدين إلى قوته إلا إذا ظهر على رأسه مصلح عظيم يجمع الكلمة ويرد عن الدين تحريف المبطلين، ويبطل ما ألصق به من البدع والضلالات بعناية ربانية وبلطف إلهي، ليجعل منه شخصاً هادياً ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً". والخلاصة أن طبيعة الوضع الفاسد في البشر البالغة الغاية في الفساد والظلم، مع الإيمان بصحة هذا الدين وأنه خاتمة للأديان- يقتضي انتظار هذا المصطلح (المهدي)، لإنقاذ العالم مما هو فيه (..) والإمامية تعتقد أن هذا المصلح المهدي هو شخص معين معروف ولد سنة 256 هـ ولا يزال حياً، هو ابن الحسن العسكري واسمه (محمد)". واحتجاب الإمام المنتظر واختفاؤه ليظهر في اليوم الموعود به هو من "الأسرار الإلهية" لا تنقطع الإمامة بهما. ومعلوم أن القول الذي شهر به آية الله الخميني من الأخذ بـ (ولاية الفقيه) هو وجه محدث لعدم انقطاع الإمامة، مثلما أن القول بـ (ولاية الأمة) عند مجتهدين آخرين من الأمامية المعاصرين هو وجه آخر، وكلا القولين يعني تضافراً بين الاعتقاد بانتظار (المهدي) الغائب وبين فلسفة نضالية فاعلة في العالم، يرى الشيخ المظفر ومعاصروه

مـــن قادة الفكر الشيعي المعاصر أن عقيدة المهدي المنتظر لا تنهض في وجهها ولا تنقضها.

وفي الفترة نفسها التي شهدت جملة الحركات الخلاصية المسيانية في القرن التاسع عشر،وفي الفضاءات العربية العثمانية، نجم تحول عظيم في قـــوى المصـــير الإســـلامي، تمـــثل في حركات أخرى تنشد هي أيضاً "الخـــلاص"، لكـــنه خلاص، يمد حبلُه السري جذورَه القوية في الواقع الزمني المشخص المباشر.

كـــان الهـــاجس الأساسي لرواد هذه الحركات هو هاجس الترقي والـــتمدن والـــتقدم الدنـــيوي. استلهم التيار التمدني الذي مثله رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي قيم التنوير والحداثة الأوروبية وأراد أن يجعـــلها متضـــافرة مع قيم التجديد الإسلامي. واستلهم رواد العلمانية والليـــبرالية، شـــبلي الشميل وفرح أنطون على وجه الخصوص، العلم الحديث وقيم الغرب والفلسفة الداروينية ومفهوم الحرية. وأعلن "الوعي القومـــي العربي" عن نفسه وعن طموحاته في ما يمكن أن يكون تمهيداً للدولة الوطنية المدنية وللبناء على قواعد غير خالصة للدين. واختط تيار " الانـــبعاث الإســـلامي"طريقاً "إصلاحية" تجديدية تنأى بنفسها عن "الفرق الحديثة" المسيانية وتعد بإصلاح دين المسلمين وحياتهم الأرضية وفق وسائل عملية مشخصة وفي حدود آجال زمنية حاضرة ومنظورة، وفي ترابط متفاوت مع التمدن الغربي.

"قطـــع" التيار الإصلاحي منذ البداية مع كل فكر مسياني أخروي، وتعلق بتزعة تاريخية واقعية وعملية صريحة. لم ينتظر جمال الدين الأفغاني – بـــرغم ما يمكن أن يُتوهم في شأن المذهب الذي ينتمي إليه – قدوم "مخلـــص مسياني" لإصلاح العالم الإسلامي وواقع المسلمين، وإنما باشر هـــو نفســـه الفعل الدعوي والثوري المباشر متنقلاً بين مواطن عدة من مواطـــن المسلمين، وذهب الأمر به إلى حدود أن يتبين الخلاص في قطع رؤوس ملـــوك المســـلمين وزعمـــائهم واحداً تلو الآخر! لكنه لم يكن طوباويـــاً إلى الدرجـــة التي يقدّر عندها فعلاً أن هذه الطريق يمكن أن تكـــون حقاً طريقاً "سالكة"، وتحقق له أن حركة "إصلاح ديني" على غـــرار تلك التي قام بها مارتن لوثر يمكن أن تحمل الخلاص. ومثل هذه الحـــركة يعـــني بالدرجة الأولى إعادة "قراءة الإسلام" والدين وتشكيل مـــنظور إصلاحي تمدني له، أي تنشيط الدين وإعادة الحيوية له وتجديده على نحو يجري مع العلم والعقل والترقي والتمدن،ويعزز قواعد الأخلاق الإنسانية الأصيلة في وجه "الدهريين". وأدرك محمد عبده أن أبناء زمنه مســـكونون بـــأحوال مدمرة من اليأس والقنوط وبأن أسطورة "نهاية الزمان" تستبد بنفوسهم، فأنكر عليهم أوهامهم وخرافاتهم في هذا الباب ونبه إلى أن تغيير ما بهم لا يتم إلا بأن يغيّروا أنفسهم، لا بأن يستكينوا إلى اليأس ويخلدوا إلى فكرة مخلص أخروي خارق.وأدار محمد عبده جملة فعله وحياته على هذا الاعتقاد، وبذل وسعه من أجل أن يقدم في (رسالة التوحـــيد) وفي كـــتاباته الأخرى ومساجلاته الكثيرة، صيغة إصلاحية

متجددة لدين الإسلام الذي تمثله موافقاً للعلم والمدنية، والعقلانية المقيدة والحـــرية الإنســـانية.وهـــو في منتهى مناشطه وأفعاله لم يعتقد أبداً أن الخلاص يمكن أن يتم خارج دائرة التجديد الديني الاعتقادي والتربوي، أو أن يكون "التغيير باليد"، أي بالمقاتلة والعنف، هو الوسيلة للإصلاح والخـــلاص. وبالطبع لا تدخل مشاركته في (ثورة عرابي) في إطار هذا الفهـــم، فقد كانت هذه الثورة موجهة إلى الاحتلال الأجنبي الخارجي ولم تكن ذات علاقة بمفهوم للخلاص الأرضي الزمني أو الأبدي النهائي. كمـــا أنه ليس سراً أن محمد عبده قد انتهى غداة تجربة "الإخفاق" إلى الجـــنوح عـــن ســـبيل "الفعل السياسي" نفسه ليختار طريق الإصلاح العقـــيدي والعـــلمي والتربوي، أي تغيير الذات والمؤسسات.ولم يبتعد تلميذه الأبرز، محمد رشيد رضا، عن منهجه كثيراً، برغم تعلقه بالخلافة العثمانـــية وبالدعوة إلى إحياء "الإمامة الكبرى" ودولة الخلافة- وهو ما سيكون، بكيفية ما، مبدأ من مبادئ منظومة كبرى الحركات الإسلامية الحديـــثة، حـــركة (جماعة الأخوان المسلمين) — وبرغم التعاطف الذي أبـــداه مـــع الحـــركة الوهابية "الطهورية" ومع الرؤية "السلفية" العامة للإسلام.

عـــلى أن التـــيار الذي سيخط معالمه الأولى حسن البنا في أواخر العشـــرينات وأوائل الثلاثينات من القرن العشرين وسيجسده في جماعة أطلـــق عليها اسم (جماعة الأخوان المسلمين)، هو، عملياً ونظرياً، التيار

الذي سيجسد "على الأرض" أقوى وأعمق وأكبر الحركات "الخلاصية" الإسلامية الحديثة والمعاصرة.

والقول الذي أسوقه هنا لا يعنى بتقديم تاريخ لهذه الحركة ولمبادئها وتطوراتها ووقائع حراكها "الدرامي" الطويل. وأي قول في هذه الأمور سيكون قولاً مكروراً، فإن الأدبيات السائرة الموثقة العميقة في هذا الباب لا يكاد يكون لها حصر. ما هو مركزي هنا هو تثبيت النظر على "وجه الخلاص" في مشروع (جماعة الإخوان)، وعلى التطورات الحاسمة التي اعتورت هذا "الوجه" وأعادت تشكيل "الوعود" التي تمثلت فيه، وما آلت إليه هذه الوعود في أيامنا هذه.

لم تكن حركة (الإخوان) حركة دينية قادها "مهدي جديد بثياب مرشد"، مثلما يقول مجيد خدوري[1]، لكنها كانت بكل تأكيد حركة تتطلع إلى استرجاع دور الإسلام في الحياة الشاملة للمجتمع وإلى إعادة بناء الذات الإسلامية وفقاً للدستور القرآني، القانوني والاجتماعي والنفسي، وإلى إعادة تأهيل عالم الإسلام – بعد ما أصابه من وهن وخلل وانحلال – من أجل أن يكون قادراً على النهوض في وجه الهيمنة الغربية الشاملة. ومنذ البداية صاحب "الحس الواقعي" نظام الجماعة وحراكها، ونشط في اتجاهين: تربية الذات الأخلاقية والاجتماعية وفق قيم الدين الإسلامي ومتطلباته الروحية والشرعية، اتجاهاً أول؛ والسعي من أجل الرعاية المادية والحياتية في أوساط المعوزين والمحتاجين من

---

(1) مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص88.

العمال والفقراء والأسر المحرومة المضطهدة، اتجاهاً ثانياً؛ بتعبير آخر كان المنطلق الأول لحركة (الأخوان) ممتد الجذور في الحياة الدنيوية للناس. لم يقــف ذلك عند مطلق الدعوة والحث على أداء هذا الدور، وإنما تجاوز ذلك إلى العمل الاجتماعي والقطاع الدنيوي المباشر. ورغم أن الهاجس "السياســي" لم يكــن أحــد الهواجس "المعلنة" منذ البداية في مشروع (الجماعــة)، إلا أن الاهــتمام بــــ "الاجــتماعي" و"الاقتصــادي" و"القــانوني" لم يكن ليجري بدون أن يلتقي عند نقطة ما، في وقت ما، بـــ "السياسي". إذ ما لبث إيديولوجيو (الأخوان) في مطلع الخمسينات أن راحــوا يــتوجهون صراحة إلى معالجة قضايا "العدالة الاجتماعية"، مثلما فعل سيد قطب، والقضايا القانونية والسياسية الصريحة، مثلما فعل عــبد القــادر عودة، على سبيل المثال؛ والأمثلة كثيرة. ولأن جملة هذه القضــايا وثــيقة الصلة بوظيفة (الدولة) والمؤسسات (الحزبية)، ولأن الفساد كان يدب في أوصال هذه المؤسسات فإنه لم يكن ثمة مفر من أن يتوجه حسن البنا ورفاقه إلى هذه المؤسسات بالنقد والشجب. لم تكن القــوة المادية للحركة ضئيلة لا في مصر التي ظهرت فيها ولا في البلدان العربــية التي أُسست فروع لها فيها. وقد بلغت الحركة من القوة غداة الحــرب العالمية الثانية مبلغاً عظيماً. وازدادت هذه القوة بعد مشاركة (الأخــوان) في حرب فلسطين وانخراطهم بعمق في القضايا العامة وفي الصــراع مع (الدولة). وكانت حياة (المرشد العام) ثمناً لهذا "التدخل" السياســي المباشر في الحياة السياسية، وكان ذلك مبدأ لتحول الحركة

برمتها من حركة ذات غائية إصلاحية دينية أخلاقية اجتماعية إلى حركة سياسية تتطلع إلى احتياز "السلطة السياسية" وإقامة دولة يحكمها (الدستور القرآني) و(الشريعة الإسلامية). واشتد الصراع، غداة ذلك، بين (الجماعة) وبين أصحاب ثورة يوليو من العام 1952، واقمت الحركة بمحاولة الاغتيال التي تعرض لها الرئيس جمال عبد الناصر في 26 تشرين الأول من العام 1954، وكان ذلك مسوغاً لإعدام قادقما ومحاولة تصفيتها، مرة أولى، ثم لإعدام قادة آخرين كان من بينهم سيد قطب، لمؤامرة انقلابية نسبت إليهم في العام 1966. ومنذ تلك السنين تحاول الحركة التي لم تنقرض إعادة بناء تنظيماتها — في مصر وخارجها- خارج الشرعية القانونية للعمل السياسي، ويستمر أتباعها في العمل في شتى الحقول. كما تستمر الحركة في "إفراز" زمر وجماعات تتشكل بتأثير من بعض مفكريها التاريخيين، مثلما تنتج منظمات مختلفة ذات تأثير في الوقائع المستجدة في الحياة العربية والإسلامية والدولية.

لم تلجأ حركة (الأخوان المسلمين) أبداً إلى الهروب إلى الأمام والالتجاء إلى مفهوم "المهدي المنتظر" وقدوم المسيح وغير ذلك من المفاهيم المسيانية. ظلت متجذرة في واقع "الامتحان" و"المحنة" و"الابتلاء"، وفي الاعتقاد بعدالة قضيتها المتمثلة في رد الفرد والمجتمع والدولة إلى"الدين" و "أحكام الشريعة" وبناء (دولة إسلامية) ينعتها خصومها بأنها "دولة ثيوقراطية" ، وإن كانت في حقيقة الأمر لا تجسد من هذا الاسم إلا نصفه.

ما هي طبيعة الوعود التي قدمتها وما زالت تقدمها (جماعة الأخوان المسلمين) من أجل خلاص الإسلام والمسلمين اليوم وغداً؟

قلت في مبدأ ما عرضت من أمر هذه (الجماعة) إنها تجسد "على الأرض" أقوى وأبرز الحركات "الخلاصية" الإسلامية الحديثة والمعاصرة.وألمعت إلى أن هذا الخلاص ليس خلاصاً "اسكاتولوجياً"، بمعنى أن يكون تحققه في "آخر الزمان" وأن تكون له "أشراطه" المشخصة في ذلك الزمان. ذلك ما أحرص على توكيده. فنحن هنا بصدد حركة دينية بشرية خالصة تتعلق بنصوص دينية وبفهم مشخص مباشر للدين. أي أن للعقيدة القول الفصل في عقل المسلم وروحيته الشخصية، ولدين الإسلام، بما هو منظومة شاملة من القضايا والأحكام المتعلقة بجميع وجوه الحياة الأخلاقية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية والسياسية ويتعين الالتزام بها وتجسيدها في الواقع العملي المباشر، الحكم النهائي والأخير. وهذه المنظومة منظومة "كُلاَّنِيّة"، لا تأذن بأن يفلت شيء منها. لكنها مع ذلك ليست عند جميع المؤمنين بها منظومة "مغلقة" تمام الإغلاق، فهي، لدى ثلة من المفكرين المنتسبين إليها، منظومة تأذن بالانفتاح على جملة من القيم الإنسانية الحديثة كالنظام التمثيلي الديمقراطي والتعددية السياسية وحقوق الإنسان والحريات الأساسية، وإن كانت ثلة أخرى من هؤلاء المفكرين ما زالت تتحفظ على هذه القيم أو على بعضها، بينما يأخذ آخرون بما يسمونه بالوسطية الإسلامية. والحقيقة أن فكر (الجماعة)، في صورته التقليدية

"الكلاسيكية" أعني تلك التي تتمثل في المؤسس، كان في أعماقه استئنافاً مطوراً لما كان محمد عبده قد انتهى إليه من أن الخلاص يتم بإصلاح الذات وبتوفير الشروط العامة لهذا الإصلاح، وهي شروط تربوية "أخلاقية واجتماعية ومادية وقانونية". ومن المؤكد أن النجاح "الشعبي" الواسع الذي لقيه مشروع حسن البنا يرتبط بهذه الغائية. فالقصد عالم إنساني تحكمه قيم التقوى والعدل والصلاح والخير العام. لكن هذه الوعود الآتية، عملياً، من منظمة متجذرة في "المجتمع المدني"، لم يكن في مكنتها أن تكون "حيادية" بإزاء "السياسي"، فالقوة البشرية والمادية والروحية المتعاظمة لهذا "المجتمع الديني" كانت تمثل في حقيقة الأمر "قوة موازية" للدولة نفسها، وكان ذلك مبدأ "الخوف" الذي عجّل بالصدام. بتعبير آخر، يتعين علينا أن نقر بأن مفكري الجماعة الكبار انتهوا إلى أن مشروع الإصلاح الذي تقوده (الجماعة) لا يمكن أن يظل على "تخوم السياسي" وإنما ينبغي أن يعبر هذه التخوم، أي على وجه التحديد أن ينتهي إلى التصريح بأن (الدولة) هي الأداة العظمى لتحقيق غائية المشروع القصوى. وذلك ما تعكسه الأدبيات الواسعة التي راحت تتكاثر وتدور حول "الإسلام وقضايانا السياسية"، أو حول "النظام السياسي في الإسلام"، أو حول "نظام الحكم في الإسلام"، وهي الأدبيات التي بلغت أوجها في مفهوم "الحاكمية الإلهية" وفي مصنفات مثل (معالم في الطريق) لسيد قطب و (جاهلية القرن العشرين) لأخيه محمد قطب، وذلك في مطالع الستينات. والحقيقة أن هذا الاتجاه كان قد

تبلور قبل ذلك بعقد من الزمان، أي في مطلع الخمسينات حين شرع الشيخ تقي الدين النبهاني، من القدس، في تأسيس حزبه الذي أطلق عليه اسم (حزب التحرير الإسلامي).ويمثل النبهاني، في جوهر الأمر، خروجاً صريحاً على نهج (جماعة الأخوان المسلمين) — في التصور الذي تمثله البنا — إذ أخذ النبهاني على (الجماعة) أنها تريد أن تبدأ بإصلاح الفرد لتنتهي إلى إصلاح المجتمع، بينما الذي يتعين فعله أن يتم تكوين دعاة "يحملون الدعوة" ويعملون على إعادة (الخلافة) وإقامة "نظام الإسلام" الذي ينبغي أن يتجسد في (الدولة الإسلامية) التي يقع على عاتقها أولاً وآخراً، تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية تطبيقاً شاملاً متكاملاً، وبناء المؤسسات والنظم والقوانين القادرة وحدها على إصلاح الفرد والمجتمع كليهما. وجدير بالذكر هنا أن هذا التقابل بين نهج (الجماعة) الفردي والأخلاقي وبين نهج (حزب التحرير) السياسي، قد وجد ، في العراق، في جماعة كانت تتشكل في العقد نفسه (1957) وتتأثر في الآن نفسه بالنهجين معاً، "تركيباً" أصبح مبدأ لحزب ديني- سياسي ذي مرجعية شيعية هو(حزب الدعوة الإسلامية).

كان صاحب الفكرة السيد مهدي الحكيم، وكان من بين الأعضاء المؤسسين السيد محمد باقر الحكيم والسيد طالب الرفاعي الذي كان على علاقة قوية بحزب التحرير وبجماعة الإخوان المسلمين. وقد عزز من قواعد هذا الحزب انضمام السيد محمد باقر الصدر — صاحب (فلسفتنا) — إلى الفريق المؤسس. والسيد الصدر هو الذي رسم معالم الطريق

لــــلحزب وأسس مبدأ قيام الحكومة الإسلامية في زمن غيبة الإمام الثاني عشـــر مـــن أئمة الشيعة الإمامية. وقد رأى السيد الصدر أن الهدف من تشكيل الحزب الإسلامي هو أن يكون طريقاً لإقامة الحكومة الإسلامية أولاً وآخراً. وتشدد أدبيات الحزب (كتب "الثقافة الإسلامية" و "النظام الداخـــلي لحزب الدعوة الإسلامية") على أهمية إعداد الدعاة وتثقيفهم بالفكـــر والـــثقافة الإسلامية والوعي الاجتماعي والسياسي، من أجل إحـــداث تغيير فكري وروحي وثقافي شامل يأذن ببناء "كيان حركي منظم" مبدؤه الإسلام وغائيته النهائية قيام الحكومة أو الدولة الإسلامية. وخالص أمر (حزب الدعوة الإسلامية) أنه، في الصيغة التي يمكن القول إنها تمثل تركيباً "بين رؤية (جماعة الأخوان) وبين رؤية (حزب التحرير)" -وذلـــك برغم ما يؤكده السيد محسن الحكيم في (مذكراته) من القول إنهـــم لم يكونـــوا يعـــتقدون بنظام (حزب التحرير) ولا بـــ (الإخوان المســـلمين) الذيـــن لا يملكون شكلاً واضحاً للحكومة الإسلامية، وأن أطـــروحة السيد الصدر القائمة على نظرية الشورى هي المثلى — وهذا التركيب يهدف إلى "تغيير واقع المجتمع البشري إلى واقع إسلامي بتغيير المفاهيم والسلوك والأعراف والعلاقات على كل المستويات على أساس من العقيدة والرابطة الإسلامية وإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضـــعية"، وذلـــك بتغيير الفرد وإعداد الطليعة المؤمنة المؤهلة لتحقيق التغيير، وبتهيئته وتعبئة الأمة الإسلامية فكرياً وروحياً وسلوكياً ليجري التغـــيير المنشود عليها بجملتها، وببناء الدولة الإسلامية. وليس سراً أن

(حـــزب الدعوة) قد وجد نفسه منذ أواخر الستينات في مواجهة عنيفة مـــع النظام السياسي في العراق الذي كان يحكمه (حزب البعث العربي الاشـــتراكي) ، وأن الحزب قد تعرض بعد ذلك لسلسلة من الضربات العنـــيفة والخسائر الفادحة – من بينها إعدام السيد الصدر في حزيران 1980- وآخرين كُثْر بعد انتفاضة العام 1991.لكنه ظل صامداً حتى تمّ لـــه أن يكون على رأس السلطة التنفيذية في العراق، في شخص الناطق الـــرسمي له ، إبراهـــيم الجعفـــري، وذلك، حسب تعبير (ثقافة الدعوة الإسلامية)، بعد أن "سقط النظام الكافر بفعل من خارج الإقليم؛ ويقوم الـــنظام، ولكن ذلك لا يكون بفعل الدعوة والأمة بل بفعل عامل من خـــارج الإقليم يدخل الدعوة والأمة المرحلة الرابعة الحكمية"[1]. ومما تجدر الإشارة إليه بصدد الإيديولوجي الرئيس لهذا الحزب، السيد محمد باقر الصدر، أنه، بعد أن تبنى، في مبدأ الدولة الإسلامية، التي يدعو إليها (حزب الدعوة) نظرية تستند إلى "الشورى"، عاد وانسحب من الحزب لأن شـــكوكاً عرضت له في شأن هذه النظرية – وكذلك فعل السيد محمـــد باقـــر الحكيم- وأخذ بالقول بولاية الفقيه، دون أن يتوقف عن الاستمرار في رعايته للحزب ودعمه إلى حين رحيله.

---

[1] ثقافة الدعوة الإسلامية، 4: 177. ولمزيد من الاطلاع على هذا الحزب: صلاح الخرسان: حزب الدعوة الإسلامية، حقائق ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، دمشق 1999؛ منشـــورات حزب الدعوة الإسلامية (ثقافة الدعوة الإسلامية جـــ 1، جـــ2، جـــ3، جـــ4)؛ الموقع الـــرسمي لحـــزب الدعوة الاسلامية www.daawaparty.com؛ الموقع الرسمي لحزب الدعوة الاسلامية – تنظيم العراق www.islamicdawaparty.org.

بات جلياً أن كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة التي نصبت غائيتها المركـزية في الإصلاح والنهضة والتحرير والخلاص قد انتهت، بإرادتها وبفعلها القصدي حيناً، وبغير إرادتها ومرغمة حيناً آخر، إلى الإقرار أو التصـريح والـتقرير بأن "وعد الخلاص" لا يجيء إلا من باب (الدولة الإسلامية)، أي من باب (السياسي) النضالي.

مـا مـن أحد يغيب عنه أن مفهوم (الحاكمية الإلهية) الذي ابتدعه المفكـر الإسـلامي الهندي أبو الأعلى المودودي يكمن في مبدأ الحراك الإيديولوجي والسياسي الذي غلب على هذه الحركات وعلى ما سمي، منذ أواسط التسعينات، "فكر الصحوة". و"تضافر" فكر المودودي، وخـبرة "الاسـتبداد" والاضـطهاد السياسي التي عاشها سيد قطب والإسـلاميون السياسيون على وجه العموم — هنا وهناك - هما اللذان وجها حراك الإسلاميين المعاصرين وفكرهم إلى الجنوح، من أجل تحقيق وعودهـم، إلى الراديكالـية والوقـوع في "فخ الإسلام السياسي" أو "الأصـولي". لا شـك في أن (جماعة الإخوان المسلمين)، برغم إيمانها الراسـخ بضرورة الانتهاء إلى دولة إسلامية، ظلت، على وجه العموم، خـارج "طريق المقاتلة"، لكن الجماعات التي "خرجت" من فضائها أو تشكلت على تخومها لدواع إيديولوجية مماثلة أو لدواع تتعلق بمجمل ما ظهـر لهـا أنه "آفاق مسدودة" في المواطن العربية الممتدة ما بين أقطار مشـرقية وأخـرى مغربية، كانت قاطعة متصلبة في الاعتقاد بأن تحقيق غائيات الإسلام القصوى لا يمكن أن ينجز بالطرق الآمنة وإنما بالمقاتلة

والجهاد فحسب، وأن القصد النهائي الذي يكمن في الخلاص هو مقاتلةُ الدولـــة الجائـــرة "الكافرة"، والعملُ على أن يستبدل بها دولة إسلامية حقيقية، و"الانفصالُ" عن المجتمع والدولة والعالم، واتخاذُ موقف المجابهة العنـــيفة هـــو السبيل النهائية الوحيدة لتحقيق هذه الغاية.وذلك هو ما تجسد في أقصى أشكاله بفعال تنظيم (القاعدة).

يتقلب الإسلاميون اليوم، في جملة الفضاءات والأقطار العربية، وفي حـــدود "الفكر الإسلامي الإحيائي"، بين حركات وأحزاب ومنظمات "إســـلامية" شتى تدعي كلها أنها تنشد الإصلاح أو التغيير أو الخلاص. ويـــتفاوت أتـــباع هـــذه الأحزاب والحركات والمنظمات في أساليب "العمل" التي يستخدمونها، ويمتدون على محور أحد طرفيه سلفية وادعة طـــيّعة طهوريـــة شكلانية، وثاني طرفيه سلفية جهادية مقاتلة؛ ويدعي طـــرف ثالث أنه يقع في قلب المحور ناسباً نفسه إلى ما يسميه بالوسطية الإســـلامية. ولا يبتعد هذا التأطير عن نماذج الرؤى التي يتبينها رضوان الســـيد في هـــذه الحركات، وأنها تتحدد أولاً: في رؤية جديدة للعالم ولدور الإسلام فيه، دور النموذج المنفصل المستقل المكتفي بذاته في الحد الأدنى، ودور الـــبديل المـــنافس والمصارع من أجل التوسع والامتداد؛ وثانـــياً: في إســـلام إحيائي يعتمد في بناء نموذجه على إحياء اجتهادي لـــتجربة حضـــارية كاملة ومتكاملة، تستمد تسويغها ومرجعيتها من المصادر الإلهية، من القرآن والسنة وحقبة الراشدين وحسب، وتصل إلى ذلك عبر نهج تأصيلي في السلب والإيجاب؛ وثالثاً في : نظام شامل ذي

أصـــل اعـــتقادي، إشكاليته الحاكمة الهوية الذاتية المتفردة والطهورية، قاطعـــة مع سائر التجارب الأخرى الملوثة بأوضار بشرية، بما في ذلك حقبتا الانحطاط والتغريب الحديث، في تاريخ المسلمين وحاضرهم[1].

بيد أن الجماعات الراديكالية قد استطاعت أن تتقدم سائر الحركات الإســـلامية الأخـــرى وأن تفرض نفسها، بتخاذل تام من جانب هذه الحـــركات وبتواطؤ جاهل أو مقصود من جانب مراكز الضغط والتأثير والإعـــلام "الأصولية" الأوروبية والأمريكية، بما هي المعبّر الحقيقي عن "دعاوى الإسلام". وأصبحت كلمة (جهاد) الشعار الأكبر الناطق بهذه الدعـــاوى. كما تم التوحيد في المخيال العالمي بين الإسلام والجهاد من طرف وبين العنف و "الإرهاب" من طرف آخر، وبخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام 2001. وذلك على الرغم من أن هذا "الجهـــاد القـــتالي" الذي شرعته أحزاب وجماعات الإسلام السياسي الـــراديكالي في الجزائر ومصر على وجه الخصوص لم يكن موجهاً ابتداء إلى الغرب وإنما إلى المجتمعات الإسلامية نفسها، التي تم وصفها بأنها "غير إســـلامية"، وأن قـــتالها هي وحكامها أمر واجب. لا جدوى، في هذا السـياق، مـــن استحضـــار أحوال هذه الجماعات والحركات واحدة واحـــدة، والغوص في أفكارها وأفعالها وأغراضها. ونحن نجد في أعمال (أوليفييه روا) و (فرنسوا بورجا) و (جيل كيبيل) وغيرهم من الغربيين، وفي أعمـــال رضوان السيد وفهمي هويدي ورفعت سيد أحمد وكثيرين

---

[1] رضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر ، ص 184-204.

آخـــرين من العرب، مفصلاً في أمورها وقضاياها وحراكها. كما تعتبر الدراسة التحليلية النقدية التي وضعها صادق جلال العظم[1]، بالإنجليزية، عن الأصولية الإسلامية، من أكثر الدراسات عمقاً ورصانة. والذي هو ذو علاقـــة دالة بعملنا هنا هو أن هذه الحركات والجماعات التي تنسب نفســـها إلى "السلفية" أو "السلفية الجهادية"[2] تنسب نفسها في الوقت نفســـه إلى آمر الفعل الدنيوي المباشر الذي يهدف إلى "تغيير العالم" و "تخليصـــه" من قوى الشر الأرضية، قوى دول العرب والإسلام الجائرة، وقوى دول الهيمنة الغربية "الكافرة". وهي تسلم جميعاً بأن تدمير "دولة الكفر" وإعادة بناء الدولة الإسلامية هما الهدفان المركزيان لحراكها، وأن "الخلاص النهائي" على الأرض لا يتم إلا بذلك. والعمل من أجل هذه الأهـــداف أمر لا يحتمل التأجيل ولا يمكن أن يتعلق بقدوم "مخلص" أو "مهدي" في آخر الزمان. ثم إن هذه الجماعات والحركات لا تختلف في غائـــياتها وأهدافهـــا العمـــيقة عما تتطلع إليه جملة الحركات الإسلامية الأخـــرى: جماعة الإخوان المسلمين، وجبهة الإنقاذ الإسلامي وحزب الدعـــوة الإســـلامية، فهذه جميعاً متفقة على أن الخلاص لا يكون إلا بإقامـــة نظام إسلامي يتجسد في (الدولة الإسلامية) التي تستلهم فكرة الحاكمـــية الإلهـــية وتطبيق الشريعة الإسلامية. والفرق الأبرز بين هذا الطـــرف وبـــين ذاك هـــو أن هذه الحركات تنأى بنفسها، على وجه

---

(1) AL-AZM. S.J.: Islamic Fundamentalism Reconsidered,1993.

(2) أنظر بحثي: السلفية – حدودها وتحولاتها (في كتابي : رياح العصر- قضايا مركزية وحوارات كاشفة، 2002).

العمـــوم، عن الرؤية القتالية المتصلبة للدولة والمجتمع والغرب، وتجنح إلى موقف "سلمي"، بينما لا ترى "الجماعات الإسلامية" باباً للخلاص غير باب الانفصال والجهاد والقتال.

يلاحظ رضوان السيد أن الفكر الإسلامي الإحيائي، بشكله النضالي وغـــير النضـــالي، قـــد استند في رؤيته للعالم ولدور المسلمين فيه منذ الســـتينات إلى ثلاث مقولات: مقولة الاستخلاف، ومقولة التكليف، ومقولـــة الحاكمية[1]، وذلك يقتضي إقامة نظام نموذجي عماده الشريعة الإســـلامية ومستقره الدولة الإسلامية. بيد أن ذلك لا يمثل كل شيء، فإن هذا الفكر يقوم أيضاً على مقولة "الهوية الذاتية" التي تستبعد التغيير من وجه، وتتسلح بموقف محلي وكوني يستند إلى مفهوم "الانفصال"[2]، الانفصـــال عن المجتمع وعن العالم الخارجي وإقامة جدار من التنافر بين الإســـلام وبين الغرب وحضارته "الجاهلية" ، والتروع الاعتقادي الذي يـــأبى التســـويات[3]، والقطع مع سائر التجارب الأخرى واتخاذ وضع "البديل المنافس والمصارع من أجل التوسع والامتداد"[4]. ولا يخرج عن هذه الرؤى إلا تيار "الاتجاه الرئيسي"، تيار الإسلام التقليدي المعتدل، أو مـــا يمكن أن نسميه بتيار "الإسلام الحضاري". أما تلك الأخرى فتتعلق بـــرؤية جذريـــة غايتها النهائية والقصوى "تغيير العالم" على نحو يصبح

---

(1) رضوان السيد: الصراع على الإسلام، ص 139، وأيضاً ص 161-162.

(2) نفسه ، ص 162.

(3) نفسه، ص 100.

(4) نفسه ، ص 83.

معـــه، في نهايـــة التقابل أو التفاعل أو الصراع، منصاعاً لــ "الحاكمية الإلهية الإسلامية".

ولقد اختارت "النخبة السياسية" من المستشرقين المعاصرين المجادلين للعـــرب والإســـلام والمسلمين – من أمثال برنارد لويس (في كتاباته الأخـــيرة) وجوديـــث ميللر وبسام طيبي وفؤاد عجمي ومارتن كريمر ودانيـــيل بايبس وأرنست غلنر..- أن لا تتمثل الإسلام الحديث إلا عبر "الأصـــولية الإسلامية" و "الجهاد الإسلامي"، وذلك برغم تمييز بعضهم بين "المتطرفين" وبين "المعتدلين"من المسلمين. واستطاعت اتجاهات هذه النخبة، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام 2001، وبتواطؤ صـــريح وترويج من الإعلام الغربي، أن تشكل وتعزز في المخيال الدولي صـــورة الإســـلام العنـــيف المعـــادي المدمر "الإرهابي". أما الحركات الإسلامية النضالية – والمعتدلة أو"الوسطية" أيضاً بقدر ما – فلم تر من الإســـلام إلا شكله الكلاّني المتمثل في آمر الدولة الإسلامية والحاكمية وتطبـــيق أحكـــام الشـــريعة الإسلامية وفق تصور عام لا ينكر "ثقافة الكراهية" والعداء للحضارة الغربية، حتى لقد بدا الإسلام نفسه منظومة مـــن القيم المعادية لقيم الحضارة الغربية وقوة تَعِد هذه الحضارة وأهلها بالدمار. وذلك ،بكل تأكيد، بعيد عن روح التيار الرئيسي الأغلبي بين المســـلمين، مثلما أنه بعيد عن حقيقة الإسلام نفسه بما هو حامل لجملة القـــيم العليا في تلك الحضارة. فكأن الفكر الإسلامي الإحيائي النضالي وغير النضالي من جهة، وفكر النخب الاستشراقية السياسية الغربية من

طرف آخر قد تضافرا، في التحليل النهائي، من أجل أن يقدما للإسلام صـــورة "تعد" المسلمين أنفسهم بتجربة مستأنفة لا نهاية لها من العذاب والكفـــاح والصـــراع والتهلكة، و"تعد" الآخرين بما لا يثير عندهم إلا الخشية والتوجس والعداء والكراهية ونزعات التفكيك والتدمير.

والحقـــيقة أن وعـــود الإســـلاميين الموجهة أولاً وآخراً إلى مبادئ "الاستخلاف في الأرض" و "الحاكمية" وحتمية الدولة الإسلامية، وآمر "تغـــيير العالم"، لم تعد تمثل فقط وعوداً طوباوية في جملتها، كما لم تعد تمـــثل وعوداً ملقية بالمسلمين إلى التهلكة والدمار فحسب، ولكنها أيضاً فوق هذا وذاك وعود "تحريفية" هي وليدة الظروف التاريخية الصعبة التي مر بها العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث، وثمرة الآفاق المسدودة التي وجد هذا العالم نفسه قبالتها منذ سقوط دول الإسلام وتحقق الظفر الحضـــاري الغربي وتدخل الدول الغربية في إعادة تشكيل العالم العربي والإســـلامي والهيمـــنة عليه. وهي وعود "تحريفية" بمعنى أنها تخرج عن حدود الغائية الكبرى والمركزية التي أرادها الإسلام لنفسه، وذلك بما هو ديـــن قـــد جاء رحمة وهدياً للعالمين بالحكمة والموعظة الحسنة، وبما هو شـــرع يتوخى أولاً وآخراً وبإطلاق، تحرير الإنسان من العبودية وإقامة مـــبدأ (العدل) على الأرض. فحقيقة الأمر أن قيم (العدل) و (الحرية) المقرونة بالرحمة والمصلحة هي القيم الأساسية التي أرادها الإسلام غائية لـــه. بـــيد أن تقديم آمر الدولة الإسلامية والحاكمية الإسلامية وترتيب "الصـــراع الأقصـــى" حوله لا يمكن أن ينجم عنه في المدى المنظور إلا

الحـــيلولةُ دون نجاح القيم العليا الإسلامية المتمثلة في هذه القيم: العدل، والرحمة، والمصلحة، والحرية، وتفاقمُ مبدأ "الرؤية الانفصالية" الذي يزيد الأمور تعقيداً على تعقيد،ويجرد الإسلام والمسلمين من القدرة على أداء الغائية النهائية للرسالة الإسلامية.

والحقيقة أن الرؤية التقابلية الانفصالية لا تنهض في وجه المسار العام لتجربة العالم الحالية فحسب، وإنما هي تذهب أيضاً في الطريق المعاكس للـــتجربة التاريخية الإسلامية نفسها. فقد تميزت هذه التجربة بانفتاحها وبعالميتها ومقدرتها على استيعاب الاختلاف والتعدد والتسامح والنسبية الثقافـــية، مثـــلما آتت أكلها في عملية الدمج والاندماج لهويات مختلفة تحت سماء حضارة الإسلام. ومن ناحية أخرى اتجهت هذه التجربة غداة اكـــتمال فترة التكوين إلى اختيار مبادئ التفاهم والسلم الاجتماعي. لا يشك أحد في أن هذه التجربة لم تكلل دوماً بالنجاح، وفي أن المواجهة والـــتقابل في حقل ا‌لفعل ظلا وسيلتين فاعلتين، لكنهما عملياً لم يكونا مقصـــودين لذاتيهما. وهما لم يصبحا "النهج الأوحد" لمعالجة "المشكلة" إلا في العقود الأخيرة المأزومة. و"اختيار" هذه السبيل لم يأت في حقيقة الأمـــر نتيجة "ذهاب مباشر أولي" إلى النصوص وإنما جاء نتيجة الآفاق الحديـــثة والمعاصـــرة المأزومـــة الـــتي تعذر على "العقل الإسلامي" أن يســـتوعبها بترتيبات عقلية و لم ير من طريق لاختراقها إلا باللجوء إلى عمليه قسرية عنيفة لا تأبه بالنتائج الكارثية المتولدة عنها. وذلك خلافاً لمـــا توجه ويتوجه إليه "التيار الأغلبي" – التيار الحضاري – الذي يمثل

جمهور الناس الذين يدينون بدين الإسلام، تقليداً أو إرثاً ثقافياً أو اقتناعاً إيمانـــياً أو تعلقاً حضارياً. فهؤلاء يَشْخَص الدين عندهم بما هو جملة من الأوامـــر والـــنواهي أو الأحكـــام التي تتردد بين قطبي الحلال والحرام ويـــتفاوت الالتزام بها عندهم دون أن يخرجهم هذا التفاوت من دائرة الإيمان، أي أن التفاؤل هو سمتهم، مثلما أن من سماتهم الأساسية التسامح والـــرحمة والثقة في المجتمع والدعوة لدين الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ونشدان الخير العام، والتفاهم والحوار والعيش المشترك الآمن مع المؤمنين بغـــير دين الإسلام، والتوافق مع العالم الخارجي ونبذ المقاتلة والعنف، وعـــيش الإسلام بما هو حالة "تدين" وإيمان وعمل صالح ينشد صاحبها النجاة والخلاص قبل أي شيء آخر، وذلك إلى أن يرث الله هذه الأرض ومـــن علـــيها. وفضيلة هذه الرؤية أنها جديرة بأن تحقق للفرد المؤمن خلاصـــاً ذاتياً أرضياً وأخروياً، وتجنب المجتمع والجماعة مخاطر العدوان الشامل والحصار والاحتقار والامتهان والإبادة، كما تجنب الدين نفسه عملية "تدنيس المقدس الإسلامي" وتفجير مشاعر الكراهية والعداء لهذا "المقـــدس"، مما يمكن أن تولده" الإيديولوجية الانفصالية التقابلية" عند "الأغيار".

ثم إن مـــن شـــأن الرؤية الانفصالية التقابلية المسلحة بفكرة الهوية الصـــلبة التي تطلب التجسد في "دولة إسلامية" ذات حاكمية إلهية، أن تصـــطدم، في صيغتها المتفردة المتصلبة، بصعوبات جدية وبمعارضة من ثلاث جهات على الأقل: الدولة الوطنية، والتيارات الليبرالية والعلمانية،

والبيـــئة الدولـــية الراهنة. "فالدولة الوطنية العربية المعاصرة" تجذرت في قوانيـــنها الوضـــعية و لم تعد قابلة للتخلي عن امتيازاتها وللانصياع إلى قوانين وأحكام ليست هي واضعتها، فضلاً عن أنها "تستثقل" الأخذ بها. ولـــيس يخفـــى كذلك أن القوى التي تتحكم فيها هي في الغالب الأعم قـــوى مـــنحدرة من مواطن وقطاعات ذات غائيات دنيوية تقدم مبدأ "اســـتغلال" الشريعة، أو إهمالها، على مبدأ تطبيقها. وهذا المبدأ الآخر يعـــني تجريدها من كل سلطة حقيقية، اللهم إلا أن تنهج في الأمر بنهج الاستحواذ الكامل على الشريعة وتطويعها لغاياتها الخاصة. أما التيارات الليبرالية والعلمانية ، فالمسألة عندها محسومة لغير صالح تطبيق الشريعة، إذ إنهـــا تســـتند في طبيعتها وما هيتها إلى "إطلاق" الحرية من ناحية — وهـــذه لا تحـــتكم إلى الشـــريعة في إنفاذ إرادتها ورغبتها — وإلى مبدأ استقلال العقل الإنساني وإطلاق اجتهاداته وأحكامه الإنسانية بعيداً عن أيـــة ســـلطة سواءٌ أكانت سلطة دينية أم غير ذلك، دون أن يعني ذلك بالضـــرورة إنكـــار الإيمان الديني بما هو اعتقاد وسلوك خاص للفرد في شأن نفسه. والبيئة الدولية المعاصرة تشخص اليوم بما هي أكثر الجهات نفـــوراً وعداءً لمبدأ نيام دول عربية أو إسلامية على أسس "دينية" يمثل تطبيق الشريعة أحد مقوماتها الأساسية.وذلك لسببين على الأقل: الأول أن أصـــواتاً كثيرة في هذه البيئة –سياسية وثقافية وعامة – تكرر الزعم بأن الشريعة الإسلامية تنهض في وجه "حقوق الإنسان" وتلجأ في كثير مـــن أحكامهـــا إلى ممارسات وإجراءات وسياسات "تمتهن" بعض هذه

الحقوق الأساسية. وتم التشديد في هذا الصدد بشكل خاص على وضع المرأة في الدين وفي المجتمع، وعلى موقف الإسلام من غير المسلمين ومن الأقليات على وجه العموم، ومن أحكام العقوبات التي تنعت على الأقل بأنها غير إنسانية. وقد استجمع الأمير تشارلز بدقة بالغة جملة المزاعم التي تعزى للشريعة الإسلامية في المخيال الغربي في ثلاثة نعوت رأى أنها غير صائبة، وأنها وليدة سوء فهم حقيقي للإسلام، وهي أن هذه الشريعة "قاسية وبربرية وغير عادلة"! السبب الثاني الذي يثير التوجس على نحو أخطر في هذه المسألة يرجع إلى الاعتقاد الذي روجته قوى سياسية وجهات استشراقية وأجهزة إعلام دولية بأن الدين الإسلامي دين "عدواني" في طبيعته وماهيته، وأن مفهوم (الجهاد) ومقاتلة غير المسلمين يمثل أحد الأركان الأساسية في هذا الدين. ويترتب على ذلك أن قيام دولة دينية إسلامية تطبق أحكام الشريعة سيترتب عليه بالضرورة إحياء هذا "الفرض" وإنفاذه في العلاقات الدولية بين هذه الدولة وبين العوالم البشرية الأخرى، وما قسمة العالم إلى "فسطاطين" إلا شاهد على هذا النزوع العدواني. وإذا كان الأمر على هذا النحو، أي إذا كانت كل الطرق مسدودة في سبيل إقامة دولة طبيعتها دينية وغايتها "جهادية قتالية"، فإن العقل وآمر اجتناب التهلكة يفرضان السير في سبل أخرى. وهذا على وجه التحديد هو ما دعا بعض المفكرين المسلمين أنفسهم إلى اقتراح "تأجيل النظر في أمر تطبيق الشريعة"، وذلك درءاً لمناهضة الإسلام نفسه والاعتداء عليه. إنه من غير شك اقتراح حصيف، لكنه

في حقـــيقة الأمر لا يفعل شيئاً أكثر من دفع المشكلة إلى الأمام وتأجيل الصـــراع حولهـــا إلى عهود لا نعلم من أمرها شيئاً. ومع ذلك فإن هذا الاقـــتراح يبدو لي ا يوم اقتراحاً وجيهاً جداً، فإن وعود المستقبل تحمل كـــثيراً مـــن الوجوه التي قد لا تخطر في بالنا! ووقائع اليوم تدعونا لأن نســـأل: هل ثمة اليوم سبيل أخرى للإبقاء على جوهر دين الإسلام حياً بين الناس ومعتبراً في أي مشروع للنهضة؟ في اعتقادي أن ذلك ممكن إذا مـــا اتجهنا إلى التحول من شعار "تطبيق الشريعة" وفق الطرائق التاريخية القديمـــة إلى مبدأ الأخذ بـــ (مقاصد الشريعة) وبغائية (العدل)، أي إلى نظـــرية المصـــلحة التي وضع مقدماتها الأولى وبعض قضاياها ووجوهها الجوهرية عدد من الفقهاء السياسيين المسلمين وبخاصة الماوردي والغزالي والشاطبي والقرافي وابن تيمية وابن القيم والعز بن عبد السلام وآخرين. فالأصـــل في الشـــريعة والمقصـــد النهائي هو مصالح العباد في نفوسهم وأموالهـــم وأعراضـــهم وأوطانهم ودينهم، أي في جملة أمورهم الحاجية والضـــرورية والتحسينية حسب مصطلح الشاطبي، بحيث يسود العدل وتلـــبى الحاجات، ويرتفع الظلم والعدوان. ولقد جسد ابن القيم نظرية المقاصـــد في السياسة الشرعية بهذا القول الفذ الذي أعتبره أعظم (بيان) عـــن غائـــية دين الإسلام: "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها ورحمة كلها، ومصالح كـــلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث،

فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل"[1]. وأبلغُ منه وأصرح قوله: "فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض. فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد"[2].

والحقيقة أن الفكر الديني الاجتهادي المعاصر قد التفت إلى فلسفة المصلحة بما هي المقصد الجوهري من الشريعة؛ لكنه ما زال يدور في فلك الشاطبي ولا يكاد يخرج من فضائه، إذ يدير "المقاصد" على مصالح الدين والنفس والنسل والمال والعقل -وهي جليلة عظيمة من غير شك- لكنه لا ينهض بالتحليل العميق لمبدأي العدل والعقل، أي للعدالة والعقلانية في هذه الفلسفة، مثلما أنه لم يتحلَّ بالشجاعة الكافية في نقد الموقف "اللاعقلاني" الذي يقفه الشاطبي في نظريته في (المقاصد). والمطلوب هذا وأشياء أكثر من ذلك، مثلما أنه مطلوب أيضاً، وتحديد

---

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين، 3 : 3.

(2) نفسه، ص 4: 373.

أكبر أن نقدم إجابة طيبة عن هذا التساؤل: كيف يتسنى لنا، بدلاً من الوقوع في الأوضاع المدلهمة والدقيقة لمشكل تطبيق الشريعة بالتوسل بآمر (الدولة الإسلامية)، أن نستخدم نظرية مطورة في المصلحة وفي العدل، وأن نقول إن الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية والمساواة والعقلانية واحترام اعتقادات الآخرين والتسامح والازدهار الاقتصادي والتنمية البشرية وتقدير المرأة وتمكينها من حقوقها ومن أداء دورها الكامل في الحياة العامة... وجملة حقوق الإنسان... هي حقاً مبادئ وقيم تدخل في نسيج الدين، وأن الدين يصبح، بها، قادراً على أداء دور بنّاء فاعل، وليس قوة تعوق تقدم المجتمع وتفتح النهضة؟"، أي أنها لا تخرج عن القاعدية للإسلام، القائمة على المصلحة، والمؤسسة على العدل مثلما قدّر ابن القيم ومثلما نقدّر[1].

ما معنى ذلك كله؟ معناه أن "حَيْدَةً" صريحة قد ألمت بالفكر الإحيائي السياسي المعاصر، وأن هذه "الحيدة" قد وجهت مسار النظر والفعل فيه من استبصار القيم القصوى النهائية لدين الإسلام والبناء عليها، إلى أرض الفعل المباشر المحكوم بآفاق تبدو مسدودة وبأزمة تاريخية عميقة، وأفضت به إلى تمثل الخلاص الدنيوي للإسلام والمسلمين

(1) أبرز المصنفات الموروثة في نظرية (المقاصد): (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) للعز بن عبد السلام (ت :660 هـ)؛ و (الفروق) لشهاب الدين القرافي (ت :685هـ)؛ و(الموافقات في أصول الشريعة) لأبي إسحاق الشاطبي (ت :790 هـ)؛ وحديثاً: (مقاصد الشريعة الإسلامية) لمحمد الطاهر بن عاشور؛ و (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) لعلال الفاسي. ولا يكاد يخلو بحث في أصول الشريعة وإحكامها من الوقوف عند (المقاصد) أو المرور بها.

والعــرب في مفهوم مثقل بالصعوبات والمشاكل والمخاطر، وإلى إعادة إنــتاج نظام للخلاص مستلهم من تجربة تاريخية مثقلة بالأسئلة والظنون والعثرات "واعدة" بأشد أحوال الامتحان والفتك والخطر. بكل تأكيد، ســيقول الإسلاميون السياسيون الضاربون في المذهب "السني" إن ذلك يعــني التخلي عن ركن أساسي من أركان الرسالة الإسلامية، وهو أنه يــتعين أن يكــون للأمــة الإسلامية دولتها الخاصة بها الملتزمة بأحكام شريعتها؛ أما الإسلاميون الضاربون في المذهب "الشيعي" فسيقولون إن ذلــك يعــني التخلي عن "أصل" من أصول الدين، هو الإمامة، وذلك خــروج صــريح على الإسلام، حيث إن الإمامة "أصل" من (أصول الديــن) والعقيدة لا "فرع" لها. لنسلم جدلاً بأن الأمر كذلك، ولْنَصلْ ذلك بمبدأ أن "الإرادة الأغلبية" هي التي ينبغي أن تحسم المسألة في نهاية المطــاف. لكــن يبقى أن مصلحة الإسلام والمسلمين تكمن في تشكيل أوضاع إنسانية وكونية "آمنة" وباعثة على الازدهار وعلى ما يشغل بالنا هنا، وهو "الخلاص". ومن الواضح أن وقائع العقود الأخيرة التي ارتبط بهــا التطور الديني – السياسي الإسلامي قد أفصحت عن أحوال فريدة عرضــت وما تزال تعرض للإسلام والمسلمين. فإن النزعات الانفصالية والتقابلــية العنيفة التي باتت وجهاً بارزاً للإسلام المعاصر وللإسلاميين السياسيين قد ولدت صورة جديدة للإسلام والمسلمين – لا للإسلاميين السياســيين وحدهم- قوامها نزعة عدوانية تدميرية تنشر في كل مكان أســباب الــتوجس والخوف والحذر والكراهية لكل ما يرتبط بالإسلام

والمسلمين. لا أشك – وليس يشك منصف أبداً – بأن تلك أمور مصطنعة زائفة ظالمة. لكنها تكفي، عقلانياً وعملياً، لأن تجعلنا نعي أن طريق "الحاكمية الانفصالية" المتصلبة هي طريق "غير سالكة" وأن التشبث بالصيغة "التاريخية" للدولة هو موقف غير مجدٍ ولا يصلح لأن يكون مبدأ للخلاص. ثم إنه ينبغي أن لا يخرج عن مطلب سياسي تتم بلورته في سياق نظام سياسي عام للدولة قائم على مبدأ " الإرادة التمثيلية الحرة" للشعب (أو الأمة)، لا على موقف يرى ابتداء في المجتمع ومؤسساته وفي الدولة أعداء يتعين الانقلاب عليهم ومناصبتهم العداء غير الرحيم.

إن ما هو أبلغ من هذا القول هو أن يكون منا على بال أن نزع الحجب الكثيفة التي تغمر وجه الإسلام والمسلمين، وإعادة تشكيل الصورة التي تم رسمها وصوغها بحيث يعود إليها طهرها ونقاؤها وسلامتها، كل ذلك لا يمكن أن يحدث من دون تجريد الصورة الحقيقية "الأخرى" لغائية الإسلام وقصديته النهائية. وهذه الغائية لا تكمن في "الاستعلاء" التقابلي الصدامي، وفي العمل المباشر – الذي يسبق كل عمل سواه – من أجل التزود بأداة تنظيمية مادية تنفذ هذا الاستعلاء وتحققه- هي دولة الحاكمية – في سياق كوني مباين كل المباينة للأوضاع التاريخية التي مرت بها تجربة "الدولة" أو "الدول" الأولى في القرون التي خلت. إن هذه الغائية تجد مستقرها ومثواها وأصلها في النص الديني نفسه وفي المقصد الأسمى الذي يتوخاه "ولي الأمر"، أي

الدولة - لا الحاكم أو الملك أو الرئيس أو الزعيم- وفي الغائية القصوى لدين الإسلام وهي إقامة (العدل) بين الناس الذين حررهم هذا الدين من الاستعباد والعبودية، وتحقيق (المصلحة) الضامنة لخيرهم وسعادتهم. والخير والسعادة هما رأس القصدية الأخلاقية التي بلورها حديث نبي الإسلام: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

لا يستند الخطاب في هذا (المقال) إلى مجرد التسمّر عند منهج "الاستدلال النقلي" المكثف الذي يؤسس ذاته بحشد (النصوص) الدينية للتدليل على فحواه. وإنما هو يستند إلى الوعي العقلي للمقاصد القصوى للنص مما يجد قرائن صريحة لهذا الوعي فيه. والذي يظهر لي أمراً بديهياً كل البداهة هو أن المحور الرئيسي والبؤرة المركزية للغائية الدينية الإسلامية إنما يكمنان في مفهوم (العدل) المسيجّ بـ (الرحمة) — هذه الكلمة التي تفصح عنها "البسملة" التي يبدأ المسلم بها كل قراءة أو ذكر لأي آي من الذكر الحكيم، الحافل بدوره هو والحديث النبوي بقدر عظيم من نصوص (العدل). لقد أبان مجيد خدوري في كتابه (العدل في الإسلام) عن مركزية هذا المفهوم في الدين الإسلامي وعن دلالته القصوى في منظومة هذا الدين. ونستطيع، من وجه آخر، أن نعزز هذه "المركزية" للمفهوم باستحضار موقف تلهج به كل كتب (الأحكام السلطانية) و (السياسة الشرعية) الإسلامية — وهي الكتب التي تعرض للمفاهيم والتنظيمات في السياسات التي تحكم دولة (الإمامة) أو (الخلافة) الإسلامية — حيث نجد إجماعاً عاما لدى هؤلاء الفقهاء

القدامى على أن العدل هو الأساس الرئيس الذي يقوم عليه (المُلك). وحديثاً تنبه للوجه "الاجتماعي" منه سيد قطب لكنه لم يتابع وجوهه الأخرى مثلما أن غيره لم يفعل ذلك أيضاً. أما تاريخياً فإننا نعلم أن جميع حركات "الخلاص النهائي" قد ألقت على عاتق المجدد أو المهدي المنتظر أو المخلص أن "يملأ الدنيا عدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً". بيد أن السؤال الذي يتعين وضعه هنا هو التالي: هل "دولة الحاكمية" هي الدولة الوحيدة التي تحقق مبدأ العدل الذي ينطق به الشرع؟ وحين نتكلم على العدل هنا فإننا نعني العدل القانوني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، وذلك كله مرتبط بجملة واسعة من الحقوق والواجبات والحريات والمساواة وتوزيع الثروة والسلطة وغير ذلك من الأمور التنظيمية الدنيوية الخالصة. لقد كان جواب ابن القيم فذاً وحاسماً: حيثما ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله. والقصد الرئيس لشرع الله هو (المصلحة).

لست أشك في أن هذه الغائية هي الغائية التي يتعين تقديمها في أطروحة "الخلاص" التي يتعين عزوها إلى الإسلام وعرضها بما هي "وعد الإسلام" لأهله وللآخرين في عالم اليوم. ليس من حقي ولا من حق غيري أن يحول بين "الإسلاميين" وبين الاعتقاد بأن "الدولة الإسلامية" أو "الخلافة الإسلامية" — أو ما شاءوا- هي ما يتعين البدء به وتقديمه. لكن ذلك ينبغي أن يظل رأياً "إيديولوجياً" فحسب وأن يتم تسويغه بالدليل — النقلي أو العقلي أو سواهما- لا بربطه بمنهج في الانفصال

التقابـــلي والمقاتلة، باسم الإسلام والحقيقة الإلهية. ومثل ذلك الموقف – أعني الفكري فحسب- هو الذي يسمح لأصحابه بأن يكون لهم موقع في المشهد السياسي والاجتماعي الحر في الدولة والمجتمع. ومع ذلك فإن الذي يأذن، في الفضاءات المحلية والكونية الراهنة، بإعادة تشكيل صورة الإســـلام والمسلمين وتعديلها بحيث تصبح قادرة على أن تقدم "وعوداً" مقبولة للآخرين، لا يمكن أن يكون مبدأ آخر غير مبدأ (العدل) المسيّج بالرحمة والمؤسس على المصلحة.

هـــذا مـــن وجه، ومن وجه آخر لا يتطرق أي شك في أن "التيار الأغلبي" في الإسلام المعاصر، تيار "الإسلام الإنساني الحضاري" الحامل في تشـــكيلاته المخـــتلفة لقـــيم العدالة والمساواة والخير العام والتواصل الإنساني الرحيم وغير ذلك من القيم الإنسانية "البسيطة" و "الطيبة"، هو التيار الذي ينبغي "البناء" عليه والتشديد على أنه هو الذي يتعين أخذه في الحسبان حين يراد تبين الوجه الطبيعي لهذا الدين. وقد ينبغي أن يقال هـــنا إن هـــذا "التيار العام" ليس هو عليه وجه التحديد ما يسمى بتيار "الوسطية الإسلامية" الذي يلهج به فريق من الدعاة. ذلك أن مصطلح "الوســـطية" مصطلح مثقل بالغموض، عسير الضبط والتحديد، وقد لا يكـــون في الغالب الأعم إلا جملة من الاختيارات التي تتردد بين مذهب أصـــحاب الحديـــث وبـــين المذهب الأشعري، أو أنه ليس إلا "سلفية منهجية" تمد جذورها في إيديولوجية (الإخوان المسلمين). لكن ذلك لا لا يعـــني أيضاً أن "التيار الأغلبي" هو تيار واضح المعالم، فهو في حقيقة

الأمــر يحــتاج أيضاً إلى قدر من الإبانة والتوضيح. وفي حدود (المقال) الذي بين يدينا يمكن تحديد معالم هذا التيار بالرد إلى جملة من الخصائص والطبائع التي تمد جذورها في توجيهات (الوحي) لإنسان القرآن. فهذا الإنســان كينونة تمثلت جملة من المعتقدات والقيم والأفعال والأوضاع. إنه إنسان يتعلق بغائية مركزية هي السعادة. وهو يقدّر أن هذه السعادة ذات وجهــين: دنــيوي، وأخروي. السعادة الدنيوية تتحقق في صلاح الحال مع صلاح الدنيا. والسعادة الأخروية تتحقق في رضوان الله ونيل الحظ من الغبطة والنجاة. وقد تكون عبارة أبي الحسن الماوردي في هذا المقــام عــبارة دالة، وهي أن المقصود هو "ما استقام به الدين والدنيا وانــتظم بــه صلاح الآخرة والأولى، لأن باستقامة الدين تصح العبادة وبصلاح الدنيا تتم السعادة"[1]. وذلك يدور في إطار (التكليف) الذي يتكــثف في أمرين: الأول إثبات التوحيد الإلهي، الثاني الالتزام بالأوامر التعبدية والمعاشية والانتهاء عن النواهي والزواجر إحياء للنفوس وصلاحاً للأبــدان وتحقــيقاً للألفــة والمحبة والإصلاح القِيمَيّ. أما صلاح الدنيا وانتظام أمورها على نحو يجعل السعادة التي يرجوها إنسان القرآن ممكنة، فيســتقيم وفــق مقاصد جوهرية تتجسد في حياة دينية قطباها الاعتقاد والتكلــيف التعــبديّ المقوّم للنفوس، النصوح، الضابط للأهواء الموحّد للقلوب الموجه للضمير، وفي سلطان أو دولة ترعى أمور الدنيا وتضمن الحماية والطمأنينة، وفي عدل شامل يعمر البلاد وأهلها، وفي قيام حالة

---

[1] أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص1.

من الأمن العام والسلم الاجتماعي، وفي نظام اقتصادي يقوم، وفق تعبير الماوردي، على "خصب دار في المكاسب وفي المواد تتسع النفوس به في الأحـــوال ويشــترك فيه ذوو الإكثار والإقلال، فيقل في الناس الحسد، وينــتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل"، وفي "الأمل الفسيح" في دنيا صالحة خيّرة منتظمة يجري فيها العمر على وجه الرضى والقبول وتتحقق فيها "رحمة الأمل" بالتقيد بـــ "الأسباب" لا بالانكفاء إلى مجرد الأماني"[1].

قـــد يكـــون أمراً غريباً أن نعود لمفكر من القرن الخامس الهجري كالمـــاوردي، أو لمفكرين آخرين من قرون تالية كالشاطبي والقرافي من "فلاســفة مقاصد الشريعة"، لنجرد تصوراً متكاملاً لغائية مسلم "التيار الأغلــبي". لكن الحقيقة هي أن الصورة التي يقدمها هؤلاء هي الصورة الـــتي يتمثــلها لشخصية الإنسان المسلم، على أنحاء ضمنية أو صريحة، واعية أو غير واعية، السواد الأعظم من المسلمين في جملة أقطارهم.

لا شك في أنهم يتفاوتون في مقدار تمثلهم لهذه الصورة، كما أنهم قد لا يجسدونها في نظام متكامل، وقد يجنح بعضهم إلى تعظيم هذا الجانب أو ذاك في وضعه الخاص وحياته الخاصة، مثلما يمكن أن يغلو أو يتشدد في هـــذا الوجه أو ذاك من وجوه أو عناصر الصورة. لكن هذه الصورة تظل، على وجه الإجمال، هي الصورة التي يتعلق بها "السواد الأعظم" أو "التيار الأغلبي".

---

[1] نفسه، ص 120- 131.

بكل تأكيد لا يأتي تمثل هذا "السواد" لصورة الإنسان المسلم هذه مما وضـــعه المـــاوردي أو فقهاء السياسة الشرعية بقدر ما يأتي من "روح عمومية" تنشرها جملة المصادر الدينية والتاريخية والتراثية في الحياة اليومية العامـــة للمســـلمين. فقـــراءة (القرآن) وكتب (الحديث) و (السيرة) والأخـــبار والـــتاريخ والأدب، وما تبثه وسائل الإعلام من مقالات أو بـــرامج دينـــية أو غـــير دينية كل ذلك يسهم في تشكيل هذه الصورة "الرحـــيمة" لمســـلم التيار الأغلبي. بيد أن هذا التيار يظل عرضة لفعال التدخل الآتي من الجمعيات والمنظمات الدينية أو السياسية "المؤدلجة" التي تـــثير الشكوك حول "صدقية" أو "سلامة" أو "شرعية" أحوال ومسالك أصحاب هذا التيار، إذ تقوم بـــ "توجيه" صورة المسلم والإسلام، بحيث تضفي على هذه الصورة طبائع أخرى و "تحيد" بها عن نظامها الرحيب والرحـــيم الشـــامل، أي نظامهـــا "الإنساني"، لتجعل منها رؤية ضيقة محـــدودة تجري في هذا المسار أو ذاك، مخلّفة شتى أشكال الخلل والشك في الصـــورة الأصـــلية الشاملة، وذلك في غياب تام لأية مرجعية دينية ملزمة، خلا ما اتصل بما يفتي به هذا الشيخ أو ذاك أو هذا العالم أو ذاك ممن حظي بمكانة مرموقة في هذا البلد أو ذاك أو في هذه القناة الإعلامية أو تلك. على هذا النحو يصبح "المسلم الحقيقي"، عند فريق، هو الذي يجســـد غائية "الدعوة والنضال والجهاد والمقاتلة"؛ وعند فريق آخر هو الـــذي يجســـد في حـــياته اليومية "تديناً" دقيقاً تحتل "العبادات" مطلق مســـاحته؛ وعـــند فريق ثالث هو الذي يتخذ فيه الدين ماهية "نفعية"

خالصة تحكمها فلسفة شكلانية في "حساب الحسنات والسيئات" يحدد فيها لكل فعل أو حركة أو نية قدر "محسوب" من الحسنات أو السيئات ويشخص فيها دين الإسلام بما هو إحدى "الفلسفات النفعية" الموغلة في نفعيتها؛ وعند فريق آخر هو عزوف عن الدنيا وإغراق في مسالك الصوفية، أو هو "سلفية" تختزل كل شيء في جيل أو زمن أو عصر تقيس به كل الأزمنة وكل العصور وكل الأجيال والأمم. هذه الصور جميعاً تبتعد كل البعد عن صورة" مسلم السواد الأعظم"، مسلم "التيار الأغلبي"، مسلم الصورة الشاملة ذات الأبعاد والوجوه الرحيمة المتعددة التي عرضها (النص الديني) نفسه وحفلت بها التجربة الحضارية الإسلامية الإنسانية. وهي الصورة التي يتعين التشديد على أنها هي الأقرب إلى غائية الإنسان المسلم، وأنها هي البديل لكل صور "الحيدة" الأخرى التي أشرت إلى ثلة منها.

إن معطى "الإسلاميين والمصلين" من وجه، ومعطى "الإسلام" من وجه آخر، يعرضان علينا صوراً مختلفة متباينة للخلاص: فريق من "الإسلاميين" القدماء ينفض يديه من أي عمل يقصد إلى تغيير الأشياء وإصلاح الأمور ويرجئ الأمر إلى مخلص مهدي يتولى الأمر في آخر الزمان ويقيم العدل. وفريق آخر منهم يذهب في الاتجاه المضاد لاتجاه الفريق الأول ويتوسل بالعمل الثوري المباشر لكنه لا يخرج بشيء. وفريق ثالث محدث تسكنه فكرة المهدي فيعلنها في حركات "غالية" لا تنتهي هي أيضاً إلى شيء. وفريق رابع قديم متجدد في الآن نفسه يتعلق

بـ (المهدي المنتظر) ويقرن تعلقه بنضال دنيوي. وفريق خامس ينهض بطلـب الإصـلاح للخلاص ويتبنى مفاهيم عملية وعرة معقدة عسيرة التحقق.

أمـا الإسلام نفسه في نصوصه الأصلية، وفي فضاء "التيار الأغلبي" العمومـي الـذي يمـثله، فإنه يعرض خلاصاً أرضياً مباشراً قائماً على (العدل) و(المصلحة) في سياق رؤية حضارية وقيم إنسانية رحيمة.

لا شك في أن الوعود التي يقدمها الإسلام نفسه، إذ يجعل (العدل) و(المصـلحة) و(الـرحمة) مناط الخلاص، هي "الوعد الحق". وصحيح أيضـاً أن الوعـد الذي يمكن أن نجرده من بعض مقالات "الإسلاميين والمصلين" القدامى يقصد إلى (العدل) كذلك، لكن المؤكد أن الأشكال "المسيانية" لوعد (العدل) تظل أشكالاً طوباوية يتعذر البناء عليها في أي مشـروع تركيبي يمكن التوجه إليه لتأسيس قضية الخلاص الدنيوي أو الـنهائي. أما وعود الإسلاميين المحدثين التي تحولت عن المسيانية القديمة فكلها محفوفة بالمخاطر ويتعذر البناء عليها أو انتظار تحقيقها في الآجال المنظورة. فلا يبقى إلا القول إن غائية (العدل) الدنيوي أو الأرضي التي يقدمهـا الإسـلام نفسـه – بنصوصه المحكمة الأساسية- والتي تتقوم بالمصـلحة وبالـرحمة هي الوعد المركزي الذي يستطيع مسلمو التيار العمومـي الأغلبي أن يتمسكوا به ويجعلوه دالاً على مقاصدهم وغاياتهم في وجودهم الزمني.

ولـــيس ثمـــة شـــك في أن وعداً آخر ينبغي أن يضاف إلى وعود الإســـلام، هو (وعد الحرية). إذ كانت رسالة دين الإسلام رسالة حرية وتحريـــر للإنسان أيضاً. لكن الحق هو أن وعد العدل يتقدم كل الوعود الـــتي تمـــيز رؤية الإسلام لخلاص الناس الدنيوي. وبرغم تضافر القرائن الإســـلامية في تأسيس مفهوم الحرية، إلا أن العدل هو الأس والأساس، والحداثـــة الغربـــية في شـــكلها الليبرالي هي التي أعلت من شأن الحرية وقدمتها على أي مبدأ آخر.

بيد أن قضية العدالة تحتل اليوم في الفكر السياسي والاجتماعي ومنذ أن أذاع جون رولز كتابه Theory of Justice في العام 1971، ثم أعاد صياغته في كتابه (العدالة بما هي أنصاف) Justice as Fairness مكانة مركـــزيـــة، وفي الفضاءات العربية والإسلامية لم يعرض أحد حتى الآن لـــ "إشكالية" العدالة، وما جاء هنا أو هناك، خلا كتاب مجيد خدوري الذي أشرت إليه سابقاً وهو يظل قاصراً عن أن يرقى في التحليل والنظر والـــنقد والنقاش إلى مرتبة (نظرية العدالة). وبالطبع ليس ههنا موضع القول في هذه "الإشكالية"، إذ القصد شيء آخر.

سيقال بكل تأكيد إن تقديم مبدأ (العدل) — المقترن بالمصلحة- بما هو أس وأساس لرؤية الإسلام، يتعارض مع استقر عليه إجماع مفكري الإســـلام مـــن القول أن مبدأ (التوحيد) هو الذي يمثل العلامة الكبرى الدالـــة عـــلى دين الإسلام. والحقيقة أنه لا تعارض في المسألة، إذ واقع الأمر أن المبدأين متضافران، لا بالمنحى والمضمون الاعتزاليين، وإنما من

حيث إن عقيدة (التوحيد) تظل أساس الاعتقاد الإيماني النظري الذي لا علاقة "عضوية" بينه وبين العمل والفعل، أما (العدل) الذي هو موضوع القول هنا فهو الوجه المتعلق بغائية العمل الاجتماعي — السياسي، وهي بكل تأكيد غائية تتقدم على أية غائية غيرها.

وأعـــود وأشدد على أن وعود نظام "الإسلاميين والمصلين" المُحْدَث تـــنطوي على نظام انعزالي سكوني مغلق، وأها مدعوة لأن تتحول عن هذا النظام إلى الأخذ بـــ "وعود الإسلام" نفسه التي هي وعود إنسانية حية رحيمة منفتحة بامتياز.

الفصل الثالث

فضاءات العلمانية ... المغلقة والمفتوحة

إن أي قــول في (العلمانـــية) يحمـــل بالضرورة على قول في (الديـــن). وفي مبـــتدأ هـــذا القول أو ذاك تشخص دعاوى كل فريق ومـــزاعمه في "مـــوت الديـــن" أو في "زوال العلمانية". وليست هذه الســـجالية بنت اليوم، فهي تعود في الغرب إلى القرن التاسع عشر وتجد لها أصداء قوية في أياسنا أيضاً.

لقد اعتقد كبار مفكري القرن التاسع عشر – أوغست كونت وهربـــرت سبنسر وإميل دركهايم وماكس فيبر وسيغمند فرويد – أن أهمية الدين ستتضاءل تدريجياً وسيتوقف الدين عن أن يكون ذا معنى مع قـــدوم المجـــتمعات الصـــناعية. وقـــد كان شعار "موت الدين" أحد الشـــعارات "الجدالية" التي روجت لها العلوم الاجتماعية خلال القسم الأعظـــم مـــن القرن العشرين. وذهبت هذه العلوم ، وبخاصة في مجال الـــبحوث السوســـيولوجية، إلى أن العلمـــنة – إلى جانـــب الإدارة البيروقراطـــية والعقلـــنة والتحضر – هي مفتاح الثورات التاريخية التي حولـــت المجـــتمعات الوســـيطة الزراعية إلى أمم اقتصادية حديثة، وأن (المقـــدّس)، في هـــذا المجـــرى، ســـيختفي وربما لا يبقى إلا في الحياة الشخصية.

لقـــد تكلـــم ماكس فيبر على "نزع غلالة السحر عن العالم" (Le désenchantement du monde)، وتكـــلم مارسيل غوشيه على "الخـــروج من الدين" (La sortie de la religion). لكن نظرية الموت الـــبطيء المطـــرد للدين هذه قد تعرضت خلال العقدين الأخيرين لنقد

متعاظم. وفي مقابل ذلك بدا أن نظرية العلمنة تمر بأقسى تحد عرفته خلال تاريخها الطويل. فالنقاد ينوهون بمؤشرات عديدة وقرائن تدل على "عافية الدين" وحيويته اليوم، بدءاً بالشعبية المستمرة للذهاب إلى الكنيسة في الولايات المتحدة، ونجوم روحانية (العصر الجديد New Age) في أوروبا الغربية، إلى نمو الحركات "الأصولية" والأحزاب الدينية في العالم الإسلامي، والإحياء الإنجيلي في أمريكا اللاتينية، ونجوم الصراع الإثني – الديني في الشؤون الدولية.

غداة مراجعته لهذه التطورات عاد بيتر ل. برجر (Peter L.Berger)، وهو من أشد المنافحين عن العولمة خلال أعوام الستينات. عن دعاواه المبكرة، قائلاً: "العالم اليوم، مع بعض الاستثناءات.. ديني بقوة لم تكن له من قبل، وفي بعض الأماكن أكثر مما كان عليه في أي وقت من الأوقات". وقد دفع ذلك قدراً كبيراً من أدبيات المؤرخين والعلميين الاجتماعية إلى الذهاب إلى أن "نظرية العلمنة" نظرية خاطئة في أساسها وماهيتها. وفي نقد عنيف، يقدّر (رودني ستراك Rodny Strak) و (روجر فاينك Roger Finke) أن الوقت قد حان لأن نقبر أطروحة العلمنة: "بعد قرابة ثلاثة قرون من النبوءات والتصورات المغلوطة تماماً بشأن الحاضر والماضي، يبدو أن الوقت قد حان لأن نحمل عقيدة العلمنة إلى مقبرة النظريات المخفقة، وأن نتمتم هناك ونتلو بخطى سريعة الصلاة على روح الميت من أجل أن يرقد بسلام!".

في حدود هذه الأطروحة، يتساءل نوريس وإنجلهارت: هل كان كونت ودركهايم وفيبر وماركس مخطئين خطأ تاماً في معتقداتهم الخاصة باضمحلال الديني في المجتمعات الصناعية؟ هل كانت هيمنة النظرة السوسيولوجية خلال القرن العشرين في ضلال تام؟ هل أُقفل السجال نهائياً؟ ويجيبان قائلين: "نعتقد أن لا . والكلام على دفن العلمانية سابق لأوانه. فإن النقد يستند بشكل واسع إلى "أعراض" مختارة ومركزة في الولايات المتحدة، ولم تتم مقارنتها بما هو شاخص في المجتمعات الغنية والفقيرة الأخرى، ومن الضروري التوجه إلى دراسة المجتمعات الكاثوليكية والبروتستانتية الأوروبية لمزيد من اليقين. لكن لا شك في أن العلمنة التقليدية تحتاج إلى مراجعة، إذ من الجلي أن الدين لم يختف من العالم ولا يبدو أن الأمر سيجري على هذا النحو"[1] .

في البيئات العربية والإسلامية المعاصرة، يعتقد فريق من المنادين بـ "الحل الإسلامي" أن نهاية القرن العشرين قد شهدت "نهاية العلمانية". بيد أن فريقاً آخر منهم ما يزال يجعل من "مقاتلة العلمانية" هدفاً مركزياً من أهداف الإيديولوجية الإسلامية، ويحل لنقد العلمانية والتعريض بها وتضليلها – إن لم يقل بتفكيرها- مكانة أساسية في خطابه الدعوي أو الإيديولوجي. وليس هذا الأمر خصيصة للمواطن العربية فقط، وإنما هو كذلك في المواطن الإسلامية غير العربية أيضاً. وأثناء الانشغال في هذا العمل الذي بين يدي القارئ أصدر (مجلس

---

[1] NORRIS, Pipa and INGLEHART, Ronald, Sacred and Secular-Religion and Politics Worldwide, PP. 3-4.

عـــلماء أندونيسيا) في صيف العام 2005 فتوى تنص على "أن التعاليم الدينية المتأثرة بالأفكار العلمانية والليبرالية هي تعاليم منافية لحقيقة الدين الإسلامي، وعلى المسلم أن يعتقد أن دين الإسلام هو الدين الحق وأن ما سواه باطل". في تعليقه على هذه الفتوى، قال معروف أمين، رئيس لجنة الفتوى في (المجلس) إن هذه الفتوى لا تسمي أحداً ولا منظمة بعينها، لكـــنها جـــاءت كردة فعل مضادة لمنظمتين إسلاميتين معاصرتين هما (شـــبكة الإسلام الليبرالي) و (شبكة مثقفي شباب المحمدية). وأضاف أمـــين أن أفكـــار هـــاتين المنظمتين أفكار منحرفة عن تعاليم الشريعة الإســـلامية، حيـــث إنهم يفسرون الحقائق الدينية المتعارف عليها وفق اقتـــناعاتهم الشخصية وبما يتناسب مع الأفكار الغربية الدخيلة المتعارضة مـــع النصوص الشرعية، وعلى سبيل المثال عدم إجازتهم للتعدد (تعدد الـــزوجات) في حين أنه منصوص عليه في القرآن والسنة. وقال الرئيس الجديد للمجلس، سهل محفوظ، إن المجلس يدرك التنوع الثقافي والديني للمجـــتمع، وإن تلك الفتاوى "صادرة للمسلمين فقط، حيث إنها من شـــؤون ديـــنهم الـــتي يجب علينا أن نوضحها لهم، ولا ندعي أن هذه الفتاوى جاءت لتحكم الدولة. والمجتمع بأسره". ومن جانبه عبر رئيس الهيئة الشرعية في (حزب العدالة والرفاه)، الدكتور سور رحمن هدايت، عـــن تأييد الحزب والشارع الأندونيسي للفتاوى التي أصدرها المجلس. وقـــال هدايت إن تلك الفتاوى كانت دقيقة جداً أحاطت بموضوعاتها بشكل متين، وإن ما دار حولها من شبهات إنما يثار أصلاً ضد الإسلام.

وأشار أيضاً إلى أن هناك قلة من المسلمين تساندها وسائل الإعلام تريد تقديم الإسلام على أنه دين متحرر يتوافق مع التفسيرات الغربية لمفهوم الدين. أما الأوساط الدينية الليبرالية فقد اعتبرت أن الفتوى ليس إلا حملة صـريحة عـلى حـرية الأفكار والمعتقدات. وطالبت كبرى المنظمات الإسلامية الأندونيسية، (نهضة العلماء)، التي تضم 40 مليون عضو، على لسان رئيسها هاشم مزادي، (مجلسَ العلماء) بإصدار تعريفات واضحة للعلمانـية والـتعددية والليـبرالية التي تم على أساسها إصدار الفتوى. وأضـاف مزادي، في مؤتمر صحفي، أن على (مجلس العلماء) أن يقدر النـتائج التي ستبنى على الفتوى، خاصة وأن المجتمع الأندونيسي مجتمع مـتعدد الثقافات والديانات في دولة لا يمكن اعتبارها إسلامية. واشتد الـناطق باسـم (التحالف المدني لحرية الدين والمعتقدات)، الذي ضم مجموعة من العلماء المسلمين وغير المسلمين ويضم في عضويته الرئيس السابق عبد الرحمن واحد، فطالب الحكومة بحل (مجلس العلماء) مشيراً إلى أن مـثل هذه الفتاوى يؤثر على وحدة المجتمع ويغذي بذور الفرقة والاختلاف ويدعو للضعف والتطرف (الجزيرة نت، 2005/8/7).

يجـيء هذا الانبعاث للمشكل العلماني بعد فترة غير مديدة من تفجر (مسألة الحجاب) في فرنسا وحظر جميع الرموز الدينية في مدارس (الجمهوريـة العلمانـية)، وتُرَدُّ إليه الروح أيضا مع الدعاوى المتكررة بضرورة "الإصلاح" في العالم العربي والإسلامي، وغداة أحداث الحادي عشـر من سبتمبر من العام 2001، والتي لن يكون آخرها ما ذهب إليه

سلمان رشدي، في مقالة نشرها له (التايمز) البريطانية في شهر أغسطس مـــن العام (2005)، قائلاً "إن النظر إلى القرآن بوصف تعاليمه صالحة لكـــل زمان يضع الإسلام والمسلمين في سجن حديدي جامد، وأنه من الأفضل اعتباره وثيقة تاريخية"، ومضيفاً أنه "إذا ما تم اعتبار القرآن وثيقة تاريخية فسيكون من المشروع إعادة تفسيره بشكل يتناسب مع الظروف الجديـــدة والعصر الحديث... ووقتها وأخيراً يمكن للقوانين التي وضعت للقرن السابع أن تفسح مجالاً لاحتياجات القرن الحادي والعشرين (..) الإصـــلاح الإسلامي يجب أن يبدأ من هنا، بقبول كافة الأفكار، وحتى المقدس من الأفكار الدينية يجب أن يتكيف وفقاً للواقع". فاعتبار القرآن "وثـــيقة تاريخية" موقف علماني صريح – بل هو أكثر المواقف تطرفاً في العلمانـــية لأنه يترع عن النص الديني طابعه "المقدس" ويحوله إلى حدث دنـــيوي خالص-، وتكييف المقدس مع الواقع موقف "ليبرالي". وغداة الـــتفجر الأكـــبر لمسألة الرسوم الدنمار كية الاستفزازية لرسول الإسلام خـــلال شهري كانون الثاني وشباط من العام 2006، وهي الرسوم التي نشرها صحيفة –يلاندز– بوستن Jyllands – Posten وأعادت نشرها صحف أخرى في أماكن متعددة من العالم، تكرر الربط بين حرية التعبير وبـــين "المجـــتمع العـــلماني" أو الجمهوريـــة العلمانية" أو "الديمقراطية العلمانية". وذلك كله ، وما مر، يدل على راهنية العلمانية، بعد أن كان قد بدا أن أوارها قد خمد وأنها تتجه نحو الأفول.

والحقيقة أن الفضاءات العربية قد شهدت بدورها في العقود الأخيرة من القرن العشرين موجة شديدة واسعة من الاقتراحات الفكرية والثقافية العربية التي تلهج بضرورة التوجه إلى العلمانية والأخذ بها بما هي السبيل الأمثل لتجاوز المشكل العربي الذي فاقم من حاله، وفقاً لأصحاب هذه السبيل، مثلث الدين والتراث والتاريخ العربي. بكل تأكيد، ليست هذه التوجهة جديدة في الفكر العربي الحديث، فالعلمانية كانت منذ أواخر القرن التاسع عشر أحد التيارات التي شغلت بال عدد من مفكري النهضة – المسيحيين على وجه الخصوص- ثم ما لبثت أن وجدت في الشيخ علي عبد الرزاق ممثلاً بارزاً لها في الأوساط الإسلامية، وتعديلاً أساسياً، من بعد، في أعمال القانوني عبد الرزاق السنهوري. وفي النصف الثاني من القرن العشرين وفي العقود الأخيرة من هذا القرن، اشتدت الدعوة إليها واتخذت طابعاً "خلاصياً" بعد أن كانت مجرد مطلب أساسي لدى فريق من مفكري النهضة أو موقف سياسي مرتبط بإلغاء الخلافة العثمانية وبتطلع بعض الحكام المسلمين إلى تلبسها واستئنافها بديلاً للخلافة الآفلة.

ارتبطت الدعوة المناضلة المستحدثة إلى العلمانية بموجة قوية صاعدة هي تلك التي أطلق عليها اسم "الصحوة الإسلامية"، وهي تيار اشتدت وتائره غداة ظفر "الثورة الإسلامية" في إيران في أواخر السبعينات من القرن الماضي.

ولّد صعود التيار الديني – السياسي الإسلامي، تيار "الصحوة" وما سمي من بعد الأصولية الإسلامية، بعثاً جديداً للعلمانية وتقابلاً حاداً بين "الإسلاميين" من طرف وبين "العلمانيين" من طرف آخر. وما زال هـذا التقابل حـاداً، وما زال يمثل أحد الوجوه الأساسية للدعوات الإيديولوجـية المرتـبطة بتأسيس الحاضر وبناء المستقبل، وتقديم وعود حاسمة للخلاص.

لا جـدوى من توسعة القول في المناقشات والتأويلات الخاصة باشتقاق هذه الكلمة – العلمانية – في الثقافة العربية الحديثة، والسؤال هل تلفظ الكلمة بكسر العين أم بفتحها! وحقيقة الأمر أن إطلاق هذا المصـطلح في مبدأ إطلاقه كان مرتبطاً تمام الارتباط بالجو الثقافي العام الـذي كان منتشراً في الفضاء العربي العثماني منذ أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وهو الجو الذي احتل فيه مُشكل (العِلم) – بكسـر العـين – مكانة محورية في الأفكار والرؤى والنظم المقترحة للإصلاح أو التقدم والترقي، لذا كانت النسبة السليمة للمصطلح هي أن يكـون الأمر متعلقاً بـ (العِلمانية) – بالكسر- وبمبدأ هذا المصطلح ، أي "العلم الإنساني". بحيث تكون العلمانية هي ذلك المبدأ الذي يحتكم في كل شيء إلى "العلم الإنساني". ويكفي أن نستحضر جدليات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وإرنست رينان وهانوتو وفرح أنطون وشبلي الشـميل لكي نطمئن إلى أن طرفي الإشكال تمثلا في (العِلم) من جهة و(الديـن) مـن جهة ثانية، وإلى أن إطلاق التسمية – أي العِلمانية ،

بالكسر – قد صدر عن واقع التقابل بين الدين وبين العلم وعن الانحياز إلى مرجعية (العِلم) لا إلى مرجعية (الدين) في شتى الأمور المتعلقة بالدولة وبالمجتمع.

ومـــع ذلـــك فـــإن القضية ليست قضية لفظية على الإطلاق، والأصل الاشتقاقي للكلمة وطريقة رسمها أو نطقها لا يحتلان أية مكانة في سجالات الموضوع وفي تحديد مضمون المفهوم وطبيعته.

وسواءٌ أأخذنا في الحسبان الفهوم المختلفة التي تَمَّثلها للمصطلح المفكـــرون العـــرب المعاصرون، أم الفهوم المختلفة التي تبينها المفكرون والباحثون الغربيون لهذا المصطلح، فإن من المؤكد تماماً أن هذا المصطلح حمّـــال للوجوه. وذلك بغض النظر عن أن يكون مجرد "شعار"، مثلما يرى محمد عابد الجابري، أو أن يكون "واقعاً"، مثلما يرى عزيز العظمة، أو أن يكون "رؤية شاملة للعالم" وفق عبد الوهاب المسيري. وقد صرح بهـــذا الالتباس جملة الباحثين الذين نهضوا للتفكير في مشكل العلمانية، وكشـــفت عنه الفهوم المختلفة التي تمثلها للمفهوم أبرز هؤلاء الباحثين. فلا بد إذن قبل أي نظر في مسألتنا أن نستجمع التصورات المركزية لهذا المفهوم.

باستثناء تحليل عزيز العظمة لواقع العلمانية – وهو التحليل الذي سأعرض له من بعد – يذهب جميع الباحثين والمفكرين الذين نظروا في العلمانـــية إلى أن العلمانية، بفهومها المختلفة، ذات أصول غربية، وأنها ذات علاقة عضوية بمشكل العلاقة بين الدولة وبين الكنائس المسيحية في

الغــرب، وبتعبير آخر بين الدولة وبين الدين. وحول هذه "الإشكالية" تتحلق جميع التصورات الخاصة بالعلمانية.

لننظر أولاً في أبرز التحديدات التي قدمها الباحثون الغربيون- وأخــص الفرنسيين منهم بالذكر- إذ كانت فرنسا وما تزال هي أبرز "الجمهوريــات العلمانية" الغربية، وفي لغتها وضع مصطلح العلمانية أو اللائكية: Laïcité منذ البداية. لكن لا بد قبل ذلك من التنويه بغموض المفهوم نفسه وتعذر الاتفاق على تبيّن ماهية واضحة له. يقول موريس باربيــيه : "العلمانية مفهوم عسير التحديد لثلاثة أسباب: الأول أنه لا يحــيل إلى واقــع جوهري ذي مضمون خاص، وإنما إلى (علاقة) بين واقعين: الدولة والدين. العلمانية لا تنتمي إلى مقولة (الجوهر)، وإنما إلى مقولــة (العلاقة). فهي إذن في ماهيتها مفهوم نسبي. الثاني: أن العلمانية تكتسي طابعاً سلبياً، لأنها تعبر عن إنكار (وجود) الدين في قلب الدولة. فهي لا تقيم علاقة إيجابية، وإنما فصلاً بين الدولة وبين الدين. وهي إذن لا تشير إلى علاقة فعلية وإنما إلى غياب العلاقة. وأخيراً ليست العلمانية مفهوماً سكونياً وإنما هي مفهوم تطوري. ولما كانت تتعلق بجميع حقول الواقــع المتغيرة في ذاتها وفي علاقاتها، فإنها قابلة لأن تتطور وتتخذ معاني مخــتلفة بحسب العصور والظروف. فالعلمانية إذن تبدو مفهوماً نسبياً، ســلبياً، متغيراً؛ هي غير ذات مضمون خاص إيجابي ثابت. وهذا يفسر واقعة أن ثمة بعض الغموض الذي يسود بشأن هذا المفهوم وأن بالإمكان اقــتراح عدة فهوم مختلفة بل متعارضة له. وفضلاً عن ذلك فإننا لا نميز

دوماً بين العلمانية نفسها وبين نتائجها أو متعلقاتها. فنحن أحياناً نخلط بيـــنها وبين مبادئ مجاورة لها لكن مباينة، كحريات الضمير أو العبادة. لذا يتعين علينا، لتحديد معنى العلمانية، أن ننحي جانباً المفاهيم الخاطئة أو القاصرة لها. كما ينبغي تمييزها عن المفاهيم والقيم المجاورة التي تُوَحَّد بهـــا بشـــكـــل متعسف. بعد ذلك يتعين تعريفها على وجه التحديد الواقعي[1].

برغم هذا الغموض الشامل، نحن نجد أنفسنا أمام مقاربات جادة لـــتحديد المفهـــوم ومحاصرته. ولأبدأ بمقاربة هنري بينا روي Henri Pena-Ruiz للموضـــوع، يقول: " "العلمانية مبدأ من مبادئ القانون السياسي. وهي تغطي مثالاً كونياً في تنظيم المدينة والجهاز القانوني الذي يقـــوم على هذا المثال ويحققه. والكلمة التي تشير إلى هذا المبدأ، كلمة Laicite (علمانـــية) [وهي مشتقة من الكلمة اليونانية Laos]، تحيل على النحو الذي فهمت عليه، إلى وحدة الشعب، وتستند إلى متطلبات ثلاثـــة لا انفصام بينها: حرية الضمير، والمساواة بين جميع المواطنين أياً كانت معتقداتهم الروحية أو جنسهم (Sexe) أو أصلهم، ونشدان النفع العـــام والخير المشترك للجميع، وذلك من حيث هي — أي العلمانية- "المســـوّغ الغـــائي" الوحيد للدولة". ويتابع قائلاً إن المقصود بالعلمانية تحريـــر جملة المجال العام Sphére publique من كل سلطة تمارس باسم دين ما أو أيديولوجية خاصة، فتصون بذلك الفضاء العام من كل تجزئة

---

[1] Maurice BARBIER, La laïcité, p. 69

جَماعَتية ومن تعددية الطوائف الدينية، مما يأذن لجميع الأفراد بأن يتبينوا ذواتهم فيها وبأن يتعارفوا ويتلاقوا فيها. وهذا يعني "الحياد المذهبي" القائم على قيم واضحة وبيّنة: "الدولة العلمانية ليست دولة فارغة، لأنها تجسد الاختيار المتزامن لحرية الضمير والمساواة، وكذلك الشمول الكوني الذي يتيح لها أن تتقبل كل الكائنات الإنسانية بدون أي امتياز يمنح لأية جماعة خاصة (Particularisme)"[1]. وهو يعيد تكرار المعنى نفسه إذ يقول إن "العلمانية إثبات متزامن لثلاث قيم هي مبادئ للتنظيم السياسي: حرية التعبير المؤسسة على استقلال الشخص وحقله الخاص، والمساواة الكاملة بين الملحدين واللاأدريين ومختلف المؤمنين، وهاجس الشمول للحقل العام حيث لا يرعى القانون المشترك إلا ما هو ذو نفع عام للجميع"[2].

ويبرز بينا-روي تمييزاً صريحاً بين "الحقل العام" وبين "الحقل الخاص"، وهو عنده تمييز يسمح "بتبين أماكن ونُظم الإثبات للاختلافات، وذلك من أجل صون حرية اختيار الخيار الأخلاقي أو الروحي"، وكذلك من أجل نقاء وسلامة الفضاء المدرسي المفتوح للجميع. وتعني العلمانية هنا أنه "لا مؤسسة لاهوتية تستطيع أن تتدخل في التعليم العام أو في تكوين معلمي المدرسة العامة بحجة التعريف فيها بالأديان. وكذلك لا حزب سياسي مخول بأن يتدخل فيها بحجة

---

[1] PENA-RUIZ, Henri, Qu'est – ce que la laicité, PP. 71-72.

[2] نفسه . ص 128.

الـــتعريف بمـــبادئه السياسية". ويترتب على ذلك عنده ضرورة تشكيل "أخلاق علمانية" تحول دون تعرض التلاميذ إلى أية دعوة دينية. ومسائل مثل معنى الوجود والمبادئ الأخلاقية والمدنية المتعلقة بهذا المعنى لا يجوز أن تلقـــى غير توضيح تأملي ونقدي بعيد عن أي "تقييم"، خلا التقييم "الموضـــوعي". أي أن العلمانـــية تتطلب التمييز بين موضوعات المعرفة وبين موضوعات الاعتقاد، وكلمة مثل كلمة "موحًى" ينبغي أن توضح بـــين مقوســـتين ليشار بذلك إلى أنها كذلك لدى المؤمنين فقط. وهذه العلمانـــية توجـــه إلى أن "احترام المؤمنين في حريتهم العقيدية" لا يعني بالضـــرورة احـــترام عقـــائدهم (..) وكذلك فإن احترام حرية الهزء والاستفزاز (من جانب بعض) الكتاب لا يعني احترام مضامين دعاواهم، فهـــذه يمكن أن تكون حقاً مخزية (أو فضائحية) دون أن يستدعي ذلك اللجوء إلى إجراءات قضائية. فسلمان رشدي وهولبيك Houellebecq لهمـــا كل الحق في الهزء من الإسلام مثلما أن لفولتير الحق في السخرية مـــن"الكافر" ، الذي كان يمثل الكاثوليكية القمعية"[1]. وهو يخلص من ذلـــك كله إلى أن "علمانية المجتمع المدني تعني أولاً وجوهرياً أن قواعد الحـــياة العامـــة (المشـــتركة) المقررة في القوانين هي قواعد محررة بقدر الإمكـــان مـــن كـــل اعتقاد ديني أو من أية تقييمات أخلاقية خاصة مســـتلهمة منه"، وأن علمانية الدولة تكمن في حيادها المذهبي الذي هو العلامـــة المحسوسة على وحدة الـــ (Laos) وضمان عدم انحيازها بإزاء

[1] PENA-RUIZ,H, Op.cit, PP. 74-75, et P.80.

الخيارات الروحية المتعددة"، أي "التوقف" و"التحفظ" وإضفاء "النسبية" على" الاختلاف"[1].

في جملة هذه الوجوه من المسألة تبدو الدولة مركزية، لأن العلمانية، كما يقول جان مالينيون "رأي في الدولة وليست رأياً في الدين". وهو يعرفها بأنها "ليست في النهاية إلا حالة خاصة لرفض الدولة" — التي هي تجسيد للجماعة الوطنية- لأن تكون خاضعة للتأثير الحصري أو المتفرد لفريقٍ أكثري أو غير أكثري، من المواطنين، (كأن يكون) حزباً وحيداً ، أو نقابة وحيدة، أو كنيسة وحيدة "[2].

ومع ذلك فمن المؤكد أن في العلمانية طرفاً آخر مركزياً محدداً هو الدين أو الكنيسة أو الكنائس. وقد تم تمثيل العلمانية دوماً عبر هذين الطرفين: الدولة والكنائس، أو الدولة والدين، وذلك على الرغم من أن كاتباً كـ (هنري كابيتان) يتكلم على تقابل بين (المجتمع الديني) وبين (المجتمع المدني)، ويرى أن "العلمانية مفهوم فلسفي ينطوي على الفصل بين المجتمع المدني وبين المجتمع الديني. فلا الدولة تمارس أية سلطة دينية، ولا الكنائس تمارس أية سلطة سياسية"[3]. لكن مفهوم المجتمع المدني هنا مفهوم دخيل من غير شك، والدقة تقتضي الإحالة إلى الدولة لا إلى المجتمع المدني.

---

(1) نفسه ، ص 99-101.

(2) نفسه ، ص 81.

(3) نفسه،ص 80-81.

وتؤكد كاترين كنتزلر هذا التقابل المتفرد منوهة بأن العلمانية تستند إلى مفهوم استقلال الدولة عن الدين وحياد الدولة (Indifférence) بإزاء الدين، مضيفة إلى ذلك أن "العلمانية هي قبل كل شيء مفهوم فلسفي سياسي يقوم على أن القانون وتنظيم المدينة هما مفهومان ممكنان بدون الرجوع إلى أساس ديني"[1].

والحقيقة أنه يتعذر تماماً، وفي جميع الأحوال، أن ندرك الواقع التاريخي والدلالي للعلمانية إن لم ندخل الكنيسة في محاولة التحديد وفي المسألة. وهذا الوجه من الأمر قد أقصاه من الاعتبار بعض الباحثين العرب المعاصرين الذين جنحوا إلى إنكار دلالة هذه العلاقة – بين الدولة وبين الكنيسة– في نشأة وتطور العلمانية. لكن هذه العلاقة ثابتة؛ يقول غي كوك: " لقد اخترع الغرب العلمانية لأنه كان عليه أن يتلقى المسيحية. والمسيحية في ماهيتها حساسة بإزاء الاختلافات الدينية العقيدية العتيقة بين المدينة وبين الآلهة، بين الانتماء إلى المدينة أو الانتماء إلى الكنيسة"[2].

وقد عززت هذا التقابل بين الدولة وبين الكنيسة جملة التحديدات والمقاربات الغربية التاريخية والمفهومية على حد سواء. وبالإضافة إلى ما مر، لا بد من تأكيد القول وتعزيز الاعتقاد بأن أنظار المؤرخين والمفكرين الغربيين الذي عالجوا ظاهرة العلمانية قد تابعت

---

[1] نفسه، ص 83.

[2] COQ, Guy, Laïcité et république, p . 21

نشأة هذه الظاهرة وتطورها وربطتها دوماً بالعلاقات بين الكنيسة وبين الجمهوريـــة والدولة في الغرب. وهم يشددون على مكانة ودور "الحالة الفرنســية" في المسألة العلمانية وعلى مراحل العلمانية في هذه (الحالة). وهـــنا يشـــار عامـــة إلى أن المصطلح نفسه – مصطلح العلمانية أو Laicitc – يظهـــر لأول مرة في العام 1871م في جريدة Patrie (وطن) بصدد السجال مكانة التربية الدينية في التعليم، ثم يدخل في العام 1873 في جمـــيع المعاجم ليشير إلى ما ليس دينياً أو إلى ما هو مضاد للكهنوت Anti-clerical . وفي حـــدود هذا التاريخ كان مصطلح Secularism الإنجليزي يشق طريقه في الفضاء الأنجلو ساكسوني. وبصدد هذه العلاقة ترى جاكلين كوستا –لاسكو أن العلمانية مرت بثلاث مراحل: المرحلة الأولى – وهـــي المرحلة الإطلاقية – تميزت بالعداء والصراع بين الدولة وبـــين الكنيسة؛ والمرحلة الثانية – الجمهورية– تميزت بالتعايش الآمن الذي خالطته بعض أحوال سوء التفاهم؛ والمرحلة الثالثة – وهي المرحلة الراهـــنة – تمتاز بحرية التعبير الديني واعتبار هذه الحرية، في إطار النظام العلماني، بما هي إحدى الحريات الأساسية. وفي هذه المرحلة يسود مبدأ الحياد، حياد الدولة بإزاء الأديان.

والعلمانية الفرنسية التي تجذرت بقانون العام 1905 بشأن فصل الدولـــة عـــن الكنائس، تعتبر أشد أشكال العلمانية تصلباً، ولذا يرى بعضهم أن العلمانية الفرنسية "غير قابلة للتصدير". والمبدأ المركزي فيها هـــو مبدأ (الفصل)، أي الفصل بين الدولة وبين الكنائس فصلاً جذرياً

علـى نحو لا يكون للكنيسة أو للدين أو رموزهما أية مكانة في (الفضاء العـام) للدولة والمجتمع. وهذه العلمانية هي التي تغلب على الأذهان هنا وهناك على الرغم من أنها، كما سنرى، لا تمثل إلا فهماً واحداً متفرداً للعلمانية.

تقـول (جـاكلين كوسـتا – لاسكو): "العلمانية مكوّن من مكونـات (الفرادة الفرنسية). فهي مثبتة في الدستور منذ العام 1946، وهـي تستقي نبعها الأساسي من فلسفة الأنوار، وتتحدد بفهم خاص للعلاقة بين الديني وبين السياسي. لقد تطور المفهوم في صياغته، لكنه في جوهـره، يستند إلى مبدأين: حرية الضمير التي تفرض على الدولة ألا تـتدخل في معتقدات أي أحد، والمساواة بين الجميع أمام القانون، أياً كـان الديـن الذي ينتمي إليه الفرد. وقد ترجم المفهوم الأول تاريخياً بالفصـل بين الكنائس وبين الدولة، بينما يفترض المفهوم الثاني المساواة في المعاملة بين جميع العبادات (الديانات)". ويوضح (رونيه ريمون) هذا المعنى بالقول إن العلمانية تنطوي على "فض الازدواج بين الانتماء الديني وبين الانتماء السياسي، وعلى الفصل بين المواطنة وبين المذهبية الدينية. فلـيس عـلى الدولة ولا على المجتمع أن يأخذا في الاعتبار الاعتقادات الدينية للأفراد من أجل تحديد مقياس حقوقهم وحرياتهم"[1].

أما مارسيل غوشيه فيرى أن تاريخ العلمانية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الدولة بما هي أحد الفواعل الرئيسة في ما يسميه عملية "الخروج

---

(1) COSTA-LASCOUX, Jacqueline, Les trois âges de la laïcité, PP. 7 -8; REMOND, René, La laïcité et ses contrintes,1995.

من الدين"، وهو ما تجسد في الحالة الفرنسية، في (قانون الفصل) في العام 1905 الـــذي يمثل (المرحلة الليبرالية الجمهورية) للعلمانية، وهي المرحلة الـــتي أعقبـــت مـــرحلة الصـــراع والعـــداء، أي "المرحلة الإطلاقية" (absolutiste). وعـــنده أن القطـــيعة التي أحدثتها "الثورة الدينية" التي أطلقـــتها اللوثرية والكالفينية في النصف الأول من القرن السادس عشر وتمثلـــت بشكل خاص في مفهوم استقلال الشخص الإنساني في علاقته مع الله، والقطع مع المؤسسة الكنسية، فضلاً عن انبثاق مفهوم "استقلال السياســـي" والدولة، وتأسيس الحداثة الفردانية إلى جانب الثورة العلمية وانبـــثاق "نظـــام العقل"... كل ذلك كان مبدأ لظاهرة "الخروج من الدين" وتأسيس العلمانية.

وفقـــاً لهـــذه الـــرؤية يعتقد مارسيل غوشيه أن ما يميز الحدث "العـــلماني" هو أولاً وقبل كل شيء حدثُ "الخروج من الدين" وتَمثُلُ هذا الحدث لما يمكن تسميته بـــ "العلمانية المناضلة"[1].

وهـــذا الاعتقاد عند مارسيل غوشيه ثابت لا تزعزعه الظاهرة المعاصرة البارزة التي عبرت عن نفسها في ما أطلق عليه "عودة الديني"، وهـــي العـــودة التي دفعت إلى مقدمة الأحداث والظواهر منذ العقود الأخـــيرة مـــن القرن الماضي ومع مطالع القرن الجديد "الثورة الدينية" الجديـــدة المتمـــثلة في "الـــثورة الإسلامية" في إيران وفي اتساع الحراك

---

(1) GAUCHET, Marcel, La religion dans la démocratie, P.41; et M.GAUCHET, le désenchantement du monde- Une histoire politique de la religion, 1985.

السياســـي الديـــني الإسلامي ونجوم ما سمي بـــ "الأصولية الإسلامية"، فضـــلاً، بكـــل تأكيد، عن التنامي القوي للتيارات الدينية المسيحية في الولايات المتحدة على وجه الخصوص حيث تشهد الفضاءات الأمريكية مـــداً واســـعاً لـــلمظاهر الدينية "المسيحانية" وللتأثير الديني في الإدارة الأمريكـــية وعلى وجه التحديد إدارة "المحافظين الجدد". ومع ذلك فإن غوشيه يحرص على القول: "إن عودات الديني هذه تبدو لي متعلقة بكل شيء عدا أن تكون عودة إلى الدين" بالمعنى الصارم للكلمة، فهي تصدر بالأحـــرى عـــن عملـــيات تكيّف للعقيدة مع الشروط الحديثة للحياة الاجتماعية والشخصية ولا تردنا إلى التركيب البنيوي الديني للمؤسسة الإنســـانية"[1]. وحقيقة الأمر عنده أن العالم ما زال في حالة "تحرر من الســـحر" désenchanté "وخـــروج من الدين"، وأن العلمانية لم تفقد قواعدها ومسوغاتها. وهو بذلك يتمسك بالمفهوم الذي شهر به ماكس فيبر: "نزع السحر عن العالم"، الذي يعني عند ماكس فيبر عملية قطيعة دينـــية مع السحر، وبشكل أخص قطيعة مع البحث عن وسائل سحرية لإدراك الخـــلاص. بحسب هذا المفهوم يجد الدين نفسه وقد أصبح شيئاً فشـــيئاً عاريـــاً عن خصائصه الملموسة الحسية لكي يصبح حساً باطنياً وسمواً فوق الجسدي والطبيعي. وبذلك يكون العالم "دنيوياً" و "متحرراً مـــن السحر" فلا يستطيع أبداً أن يضفي مباشرة أي معنى على الأنشطة الإنسانية لأنه لم يعد هو نفسه متضمناً للمعنى أو للمعاني الأولى"[2].

---

[1] GAUCHET,M,, La religion dans la démocratie, P.38

[2] VINCENT, Jean-Marie, Max Weber ou la démocratie inachevée,p.171

وفي تعلقـــه بالمفهوم الصارم للعلمانية يقرن غوشيه هذا المفهوم بتصـــور ميتافـــيزيقي لله في علاقـــته بالوجود على نحو يذكرنا بأبيقور ولوكريس؛ يقول : "الله هو المنفصل (المفارق).إنه لا يتدخل في الشؤون السياســية للبشر. وهو لا يطلب أن يكون المجتمع منظماً من أجل غبطة أبديــــة هـــي مسوّغــه النهـــائي، على ما يطالب به البابا في شجبه لـــ (الفصل) في العام 1906. الخلاص شأن فردي". ويعزز هذا المذهب بمـــا عبر عنه (بورتاليس)، مستشار نابليون بونابرت، إذ قال: "لا ينبغي أبـــداً خلط الدين والدولة، الدين رابطة شراكة بين الإنسان وبين الله، والدولة رابطة شراكة بين البشر أنفسهم، ولكي يأتلف الناس فيما بينهم فـــإنهم لا يحـــتاجون إلى وحي أو إلى عون فوق طبيعي، إذ يكفيهم أن يســـتفتوا مصالحهم وعواطفهم وقدراتهم ومختلف العلاقات التي تربطهم بالآخرين،إنهم ليسوا في حاجة إلا لأنفسهم"[1].

يســـتجمع موريس باربييه جل هذه الفهوم والمقاربات للعلمانية ويرى أنه لا واحد من أي منها بمقنع أو مرض. ويكرر القول إنه يتعذر تقـــديم تعـــريف واحد للعلمانية وإن الأنسب، عنده، اقتراح تعريفين مركزيين: الأول يتعلق بالعلمانيـــة بمـــا هـــي "فصـــل" (Laïcité – séparation)، والـــثاني يتعلق بالعلمانية بما هي "حياد" (neutralité). لكـــنه يشدد على أن من الضروري، قبل عرض هذين التعريفين، إزاحة

---

[1] GAUCHET, M., Op.cit. PP. 83-84

عـــدد من المفاهيم المغلوطة أو الخاطئة المنتشرة في أمر العلمانية، كما أنه يتعين التمييز بين العلمانية وبين عدد من المفاهيم والقيم "المجاورة" لها.

ثمة، عنده، أربعة مفاهيم خاطئة أو مغلوطة للعلمانية:

فـــأولاً: ليســـت العلمانية رفضاً أو إنكاراً للدين ولا نضالاً في وجهــه. لا شـــك في أنهـــا كانـــت في بداياتهـــا مناهضة للكهنوت anticlérical وأحـــياناً معادية للدين antireligieux ، إلا أنها في ذاتها ليست مناهضة للدين، إنها إزاحة أو تنحية للدين عن الدولة، لكنها تدع للديـــن حرية تامة في المجتمع. والعلمانية تحترم جميع الأديان. صحيح أنه يقـــال أحياناً إن العلمانية "نضال" [1] ، لكن الحقيقة أنها ليست نضالاً موجهاً للدين وإنما هي "نضال من أجل الحفاظ على العلمانية والحيلولة دون عـــودة الدين إلى المجال العام". لذا يمكن أن يحدث توتر بين الدولة وبين الدين؛ وحتى تظل الدولة علمانية فإن "اليقظة" ضرورية.

وثانـــياً ليست العلمانية مجرد تمييز بين ما هو زمني وبين ما هو روحـــي. إنها تفرض فصلاً فعلياً بين السياسي وبين الديني بحيث تكون الدولـــة مستقلة استقلالاً تاماً عن الدين ويكون الدين حراً حرية تامة. ومن الضروري أن يكون هذا الفصل تاماً.

وثالـــثاً: ليســـت العلمانـــية عقـــيدة أو فلسفة أو، بقدر أقل، إيديولوجيا. لا شك في أنه تمّ الكلام على "الإيمان العلماني"، وهو عنوان لكتاب (فرديناn بويسون) Fredinand Buisson، مثلما يدور الكلام

---

[1] DEBRAY, Régis, La laïcité: une exception française. p. 200.

أيضـــاً على "أخلاق علمانية" أي مستلهمة من العلمانية. ويميل البعض أحيانا إلى اعتبار العلمانية فلسفة عامة، أو ديناً جديداً، أو يضفون عليها طابعـــاً مقدساً، وذلك لأن العلمانية بدت في بداياتها وكأنها دين جديد يســـتلهم العقـــل والعـــلم والتقدم ويحل محل الدين. وقد حاول بعض العلمانيين إضفاء سمة القداسة عليها، بينما هي في حد ذاتها تمثل "وظيفة نازعة للمقدس". والحقيقة أن العلمانية ، بما هي مفهوم سالب، لا يمكن أن تقدم معنى للحياة، ولا أن تشكل قيمة إيجابية، لذا ترفض الكاثوليكية مـــثلاً أن ترى فيها "مثالاً روحياً" يمكن أن يكون منافساً للإيمان الديني. ومعـــنى ذلـــك أنها لا تستطيع أن تقدم نفسها بما هي فلسفة، وإلا فإنها ســـتفقد طابعهـــا الخاص. لهذا السبب يدعو بعضهم – جان بول فيليم مـــثلاً- إلى "علمنة العلمنة"،وإلى نزع السمة الإيديولوجية عنها بحيث تكـــون "علمانـــية بـــلا إيديولوجية". والأمر نفسه في شأن "أخلاق علمانية"، فهي غير ذات أساس. وهي إن عنت شيئاً فإنها لن تعنى أكثر من القول بأخلاق متحررة من التأثير الديني.

ورابعـــاً وأخـــيراً ليست العلمانية "عقداً" كالعقد الاجتماعي. والكـــلام على "عقد علماني" أو "عقد علماني جديد" كلام غير دقيق. فقـــد كانت العلمانية دوماً قراراً من جانب واحد وليست عقداً بينها وبين الكنائس.

ومـــن وجه آخر يقتضي تقديم تعريف دقيق للعلمانية أن نتبين التمايز بين العلمانية وبين عدد من القيم والمفاهيم التي جرت العادة على

التوحـــيد بيـــنها وبـــين العلمانية أو على خلطها بالعلمانية. والمفاهيم الأساســـية الـــتي يـــتعين التـــنويه بهـــا هنا هي: الوطن، والجمهورية، والديمقراطية، والعقل، وحقوق الإنسان، والتعددية، والتسامح، والحرية الدينـــية. والحقـــيقة أن التوحيد بين هذه المفاهيم والقيم وبين العلمانية يهدف قبل كل شيء إلى "إضفاء مضمون إيجابي وذي قيمة على مفهوم ســـالب قلـــيل التحفـــيز". وأبرز أشكال التوحيد هي تلك التي تتعلق بالتوحـــيد بـــين العلمانية وبين الديمقراطية، وذلك بالرجوع إلى الأصل الـــيوناني لمصطلح Laïcité ، الذي هو Laos ، - وهو يعني (كما مر) الشـــعب أو وحـــدة الشـــعب – والاســـتنتاج من ذلك أن العلمانية والديمقراطـــية شـــيء واحـــد. و"العلمانيون هم الشعب (..) والروح العلمانية هي الروح الديمقراطيـــة الشعبية"، مثلما يعبر فردينان بويسون (1912). غـــير أن آخـــرين يكتفون بالقول إن العلمانية لا تنفصل عن الديمقراطـــية". والحقـــيقة أنه ليس ثمة رابطة مطلقة بين العلمانية وبين الديمقراطـــية، فهـــذه ممكـــنة بدون العلمانية مثلما هي حال بريطانيا والدنمـــارك. والعكـــس صحيح، أي أن العلمانية يمكن أن توجد بدون ديمقراطية حقيقية، مثلما هي حال المكسيك، وتركيا إبان الحقبة السابقة على تولي (حزب العدالة) بزعامة رجب طيب أردوغان[1].

ما هو التحديد الأدق إذن للعلمانية؟ يرى باربييه أن خالص ما يفضـــي إلـــيه النظر في هذه المسألة يقضي بأن علينا أن نأخذ بمفهومين

---

[1] BARBIER,M., La laïcité, PP. 75-77

مركـــزين وأساسيين للعلمانية: العلمانية بما هي "فصل"، والعلمانية بما هي "حياد".

الفهم الأول يقوم على "فصل الدولة عن الدين". فبهذا الفصل يـــتاح للدولة أن تتطور وأن تنمو بحرية وأن تدخل في الحداثة السياسية. وبالفصـــل والاستقلال يتاح للدين أن يحقق وجوده وأن ينشط بحرية. والعلمانـــية تعني، وفق هذا المفهوم، نقل الدين من المجال العام إلى المجال الخاص، فيصبح شأناً شخصياً يتعلق بالحياة الخاصة ولا يتدخل في الحياة الاجتماعية. والقول إن الدين يتعلق بالمجال الخاص لا يعني فقط أنه شأن خاص وشخصي وإنما يعني أيضاً أنه يقع خارج المجال العام للدولة. لكنه يمكـــن أن يوجد وينشط بحرية في الفضاء الاجتماعي. فالدين إذن بهذا المعـــنى لا يرد إلى بعد باطني وفردي وإنما هو أيضاً بالضرورة ذو طابع خـــارجي واجتماعي، بحيث يمكن أن يكون له تنظيمه الخاص وجمعياته الخاصـــة وأن يؤدي دوراً في المجتمع وأن يعبر عن مواقفه الخاصة وينمي ويطـــور أنشـــطته المتنوعة والعامة في المجتمع. والفصل الذي تستند إليه العلمانـــية لا يحـــول بين الدولة وبين أن يكون لها علاقاتها مع الأديان وممثليها في الإطار الوطني أو الدولي. كما أن الدولة تستطيع أن تتدخل لتضـــمن الحـــرية الدينية وممارسة العبادات، أو أن تنظم بعض المظاهر الخارجية للدين. وهذا كله لا يجور على العلمانية ولا يمثل أي ثلم لها.

الفهم الثاني يقوم على "الحياد"، حياد الدولة في الموضوع الديني. عـــرف (ليـــتريه) Littré العلمانية في معجمه بالقول إنها تعني "الدولة

المحـــايدة بين الأديان". وأكد (بويسون) أن العلمانية تعني الدولة المحايدة بـــين "العبادات" أي الديانات. وهذا الحياد لا يعني فقط أن الدولة لا تتـــبنى عقيدة دينية معينة أو أنها لا تميز أو تقدم ديانة معينة على غيرها، وإنما يعني أن الدولة لا تتخذ رأياً أو موقفاً في المسألة الدينية وأنها لا تقدم أيـــة مساعدة، مالية أو غير مالية، للأديان. وبينما (الفصل) متبادل، فإن (الحياد) يتعلق تعلقاً مباشراً بالدولة ويخصها ولا يؤثر على الدين إلا من جهة النتائج. الدولة هنا محايدة بإزاء الدين، لكن الدين يتمتع بالحرية في المجتمع[1].

يعرف بويسون الدولة العلمانية بأنها "الدولة الحيادية بإزاء جميع العبادات (الديانات)، المستقلة عن جميع الهيئات الكهنوتية، المتحررة من أي مفهـــوم لاهوتي"، ويؤكد أن "الحياد" في مفهومه القانوني الصارم، يعني أن الدولة ترفض الانحياز إلى عقيدة مذهب ديني دون آخر، أو أن تقدم مصلحة الدين أو الإلحاد. ومن زاوية حقوق الفرد تنطوي العلمانية عـــلى تحييد الواقعة الدينية، فلا أحد ملزم بتبني ديانة دون أخرى، ولا أحد بمجبر على أن يتبنى ديانة ما أو أن لا يفعل ذلك. فالحياد الديني لا يعارض فكرة دولة كاثوليكية فحسب وإنما هو أيضاً يعارض فكرة دولة متعددة الطوائف أو المذاهب الدينية، مثلما أنه يعارض دولة ملحدة تجعل

---

[1] Barbier, Op.cit, PP. 85-86.

مـــن اللاديـــن عقيدة رسمية لها. فمبدأ الحياد على هذا النحو يحيلنا إلى الفكرة الجوهرية، فكرة تحديد سلطة الدولة"[1].

ويؤكـــد باربييه أن تعريف العلمانية بما هي "حياد"، يوسع من مفهـــوم العلمانية بحيث لا يطال "الحياد" الأديان وحدها، وإنما "يطال أيضـــاً المسائل الفلسفية والإيديولوجية بل والأخلاقية أيضاً"، إيجاباً أو سلباً[2].

ويخلـــص باربيـــيه مـــن هذه التحديدات إلى القول إن هذين الـــتعريفين للعلمانية، العلمانية بما هي "فصل" والعلمانية بما هي "حياد"، هما تعريفان يكمل أحدهما الآخر.

تـــبدو رؤية باربييه للعلمانية رؤية متماسكة شاملة دقيقة. وأهم من ذلك أنها تجعل من تصور غامض ملتبس تصوراً واضحاً مفهوماً قد يمكـــن التداول معه على نحو ناجع إيجابي. ومع ذلك فإن أي تداول مع هـــذا المـــبدأ – مـــبدأ العلمانية- لا بد أن يأخذ في الاعتبار أن ثمة في العلمانية جناحاً "متصلباً" يدفع بالعلمانية إلى حدود قصوى، وعلمانية ما سمي بالاستثنـــــاء الفرنســـــي" أو " الفرادة الفرنسية" (Exception française) مـــثل ظاهر على ذلك. فهذه العلمانية تأبى أن يحظى الدين بأيـــة مزايا خاصة في الفضاء العام. ويتعين إقصاء كل "رموزه" من هذا

---

[1] Buisson, F., Laïcité, art. In Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction publique (Cite dans HAYAT,Pierre, La laïcité et les pouvoirs, PP 125-126).

[2] Barbier, Op. Cit, P. 97.

الفضـــاء، وذلك على الرغم من الاعتراف بوجود "حاجات دينية" ذات تحقـــق اجتماعي موضوعي، لكن تلبية هذه الحاجات ليس شأناً للدولة، وإنمـــا هـــي من شأن مؤسسات دينية ترعاها "الديانات المعترف بها". والعلمانـــية المتصـــلبة لا ترضى فقط بالفصل بين الكنائس وبين الدولة ولكـــنها أيضـــاً "تضـــع بعض القيود على الديانات المقبولة في المجتمع العـــلماني"[1]. وثمة في إطار هذا الفهم للعلمانية من يعترض على مفهوم العلمانـــية بما هي حياد، إذ يذهب إلى أن "رد فكرة العلمانية- مثلما نـــرى أن بعضهم يجنح إليه - إلى مبدأ الحياد المطلق وإلى حرية بلا حد للأديـــان والنزعات الدينية، أمر يجعل من مبدأ شمولية الحرية الدينية مبدأ مجرداً ونازعاً عن الفضاء الاجتماعي بنيته الخاصة"، أي بنيته المتحررة من الدين[2].

لقـــد ثـــار جـــدل واسع حديثاً حول مبدأي (الحياد المطلق) و(الحرية بلا حدود) للأديان. وبدا القول بهذين المبدأين لدى العلمانيين المتصلبين أداة لـــ "تحديد سلطة الدولة" من وجه ولإشراع أبواب المجتمع والدولة واسعة لـــ "الديني"، فلا يكون من ذلك إلا إقصاء "اللادينيين" وكـــل مـــن يخرج عن الطريق "الديني"، ودك الأسس التي يقوم عليها البنـــيان العـــلماني بما هو رد على صعود اللاعقلي والأصولي ودعوى

---

[1] Guy COQ, Laïcité et république, P. 29.

[2] نفسه، ص. 21.

"الهويـــة الذاتـــية"، واســـتجابة لحاجات دمقرطة المجتمع المدني وإضفاء الليبرالية على جهاز الدولة[1].

والذي يتعين أن لا تحيد عنه العلمانية عند هؤلاء هو أن تحافظ عـــلى "دولة بلا دين" وعلى سياسة لـــ" إنسان بلا سماء"، وألا تتشبث بعلمانية فلاسفة الأنوار: هوبز ولوك وروسو وسبينوزا والثورة الفرنسية، الذين اقترحوا علمانية تمد جذورها في نظرية العقد الاجتماعي.

بيد أن هذه الطريق، طريق العلمانية المتصلبة، ليست هي الطريق الأغلبية، وإن كانت هي الأغلب على العلمانية الفرنسية التي ترفع قيمها إلى درجـــة "القداسة" وتعتقد أنها غير قابلة للنقاش، "علمانية مستعدة لكل شيء إلا لأن تعلمن نفسها"، حسب تعبير (بيير هيا)[2]. ففي قبالة هذه العلمانية الصلبة المناضلة نجمت صيغ جديدة تنشد "إعادة تعريف" العلمانـــية وتمثل في الوقت نفسه صوراً من الاعتراض النقدي أو صيغاً "معّدلـــة" للعلمانية، أبرزها ما سمي بـــ "العلمانية المنفتحة"، والعلمانية "التعددية"، و "العقد العلماني الجديد[3]"، لكنها جميعاً لا تبدو للعلمانيين "التقليدين" إلا صيغاً "فارغة" ظاهرها "احترام" مصطنع للعلمانية لكنها في باطنها تخفي شكاً غير ذي أساس أو قيمة.

---

(1) HAYAT, Pierre, La laïcité et les pouvoirs-Pour une critique de la raison laïque, 1988.

(2) Op.Cit., p.6.

(3) PENA- RUIZ, Qu'est-ce que la laïcité, PP. 127-132.

تلك جوانب أساسية من التحديدات التي تمثلها الفكر الغربي - والفرنسي بوجه خاص- لهذا المفهوم، مفهوم العلمانية. لكن حدود هذا المفهـــوم تظـــل غـــير مكـــتملة إن لم ننوه بمعاني المفهوم في الأجواء الأنجلوسكسونية والأمريكية حيث المصطلحان المتعلقان به هما: العلمنة (Secularization) والعلمانية (Secularism) .

يقـــر بـــراين ويلسون Bryan Wilson في المقالة التي كرسها لمفهـــوم (العلمـــنة Secularization) في (موســـوعة الديـــن) Encyclopedia of Religion الـــتي أشرف على تحريرها ميرسيا إيلياد Mircea Eliade بأن ثمة صعوبة حقيقية في تعريف هذا المصطلح - العلمنة- الذي يختلط عادة بمصطلح (العلمانية) بينما هو في حقيقة الأمر يتميز عنه. وفي رأيه أن العلمنة تتعلق بشكل جوهري بظاهرة الانحطاط والأفول في الأنشطة والفعاليات والمعتقدات وطرائق التفكير والمؤسسات الدينية التي ترتبط بها وتتداخل معها أو تترتب على نتائج عمليات التغير الاجـــتماعي البنيوي. أما العلمانية Secularism فهي إيديولوجيا تنكر، بوعـــي، كـــل صورة لما هو فائق للطبيعة فضلاً عن جميع المؤسسات المكرســـة لذلك، وتتبنى مبادئ لا دينية أو مضادة للدين وتعتبرها أسساً للأخـــلاق الشخصية وللتنظيم الاجتماعي[1]. ومع ذلك يؤكد ويلسون أن تعريفات العلمنة ترتبط ارتباطا وثيقاً بتعريفات الدين. فحيث يعرف الدين "جوهرياً" بأنه معتقدات وتوجهات ومواقف وأنشطة ومؤسسات

---

(1) WILSON, Bryan,, Secularization , art. In Encyclopedia of Religion, vol.13, P 159.

مرتبطة بما هو طبيعي، فإن من الممكن الكلام على أن الدين "ينحط" أو يـــتدهور أو أنه يفقد معناه في عمليات المجتمع. أما بالنسبة لبعض علماء الاجتماع الذين يعرفون الدين وفق مصطلحات (التحليل الوظيفي)، أي بأنه مجموعة متنوعة واسعة من الإيديولوجيات والأنشطة التي لا تحيل إلى مـــا هـــو "فـــوق طبيعي" أو إلى الأخلاق أو الإيمان أو المصير أو المعنى الـــنهائي أو الغايـــات النهائية، فإن مفهوم "الانحطاط" يصبح غير ذي معنى.

لكن يمكن أن ينظر أيضاً إلى "العلمنة" بما هي عملية "تاريخية"، عمـــلية تحرر الظواهر الطبيعية من دلالاتها السحرية الدينية ومما يسميه مـــاكس فيـــبر - مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك - بـــ "نزع الغلائل السحرية عن العالم" والسير نحو الواقع والاتجاهات الوضعية. وما الفصل بين الكنيسة وبين الدولة إلا أحد مظاهر هذه العلمنة[1].

بيد أن التحديد الأدق للعلمنة Secularization يبدو في القول إن "العلمـــنة هـــي العمـــلية التي يتم بها تحويل المقدس الديني إلى زمني دنـــيوي، ســـواءٌ أكان ذلك في أمور الإيمان الشخصي أم في الممارسة المؤسســـية أم في السلطة السياسية. وهي تتضمن انتقالاً أو تحولاً تصبح معه الأشياء "الجليلة" أموراً عادية، والمقدس الديني دنيوياً، و"يفقد العالم الأخـــروي أخرويته". ويتصل بذلك أن "العلمانية مصطلح يتعلق على وجه الخصوص بالدولة؛ إنه "إيديولوجية مخصوصة بالدولة"، تفقد فيها

---

(1) WILSON, Bryan, Secularization, art. in Encylopedia of Sociology, vol.4.

المؤسسات والأفعال والوعي دلالاتها الاجتماعية ذات الإحالة الدينية، ويتم تحول قطاعات من المجتمع والثقافة عن هيمنة المؤسسات والرموز الدينية، وفقاً لتعريف بيتر برغر Peter Berger الذي يقول: "نعني بالعلمنة، العملية التي يتم بها تحرير قطاعات من المجتمع والثقافة من سلطة المؤسسات والرموز الدينية. وإذا ما كنا نتحدث عن المجتمع والمؤسسات في التاريخ الغربي الحديث، فإن العلمنة تتمثل بداهة بتجريد الكنائس المسيحية من قطاعات كانت في السابق تحت سيطرتها أو تأثيرها، مثلما هي الحال في الفصل بين الكنيسة وبين الدولة، أو مصادرة الممتلكات الكنسية، وكذلك تحرر التربية في علاقتها بالسلطة الكنسية. لكن إذا كنا نتكلم على الثقافة والرموز، فإننا نريد أن يفهم من ذلك أن العلمنة أكثر من مجرد عملية اجتماعية – بنيوية. إنها تمس مجمل الحياة الثقافية والتفكير: إنها بذلك تعبر عن نفسها باختفاء البواعث الدينية في الفن والفلسفة والأدب، وأعظم من ذلك خطراً، بتطور العلوم بما هي منظور لعالم مستقل ودنيوي بشكل صريح "وغير مقدس" (أو مُدَنَّس: profane). ونحن نعني على هذا النحو أن عملية العلمنة ذات مظهر ذاتي، فإذا حدثت علمنة للمجتمع والثقافة فإنه تحدث أيضاً علمنة للضمير (الوعي). وذلك يعني باختصار أن الغرب الحديث قد أنتج شيئاً فشيئاً أفراداً يفكرون في العالم وفي حياتهم الخاصة بدون اللجوء إلى تفسيرات دينية"[1].

---

[1] BERGER, Peter L.The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion,1967 and 1969(La religion dans la conscience moderne, PP.174-175).

ويرى ويلسون أن العلمنة متضمنة في "العقلنة" التي كانت ميزة للغـــرب وحــــده. وينوه بمشاعر الفجيعة التي يبديها ماكس فيبر بشأن "الوجـــه المظـــلم للعقلانية"، حيث أفضت إلى النزع "المعلمن" لغلائل السـحر عـن العالم"، وإلى "اختصاصيين بدون روح، وحسيين بدون قلب" وإلى عدمية لم تدركها الحضارة من قبل[1].

وفي (معجـــم العلوم الاجتماعية) يحيل المصطلح Secular ، في استخدامه الأشمل في العلوم الاجتماعية، إلى الأرضي الدنيوي، أو المدني، أو اللاديني، ويميز ذلك عن (الروحي) و (الكنسي). والعلماني هنا هو ما يتعلق بالنهايات والاستخدامات الدينية. وذلك هو المقصود في عبارات كهـــذه: المدارس الزمنية (الدنيوية) المنفصلة أو المستقلة، أو التوجه إلى العــالم الزمني (الدنيوي). ويستخدم أيضاً ليشير إلى ما يقابل (الديني). والثقافة تكون علمانية حين يؤسس فهمها على اعتبارات عقلية أو نفعية أكـــثر مما هو مؤسس على معاني التبجيل والاحترام[2]. ومعلوم أن هذا المصـــطلح، Secular ، قـــد استخدم مع نهاية حرب الثلاثين عاماً عند توقيع صلح وستفاليا في العام 1648، ليعني "مصادرة ممتلكات الكنيسة لصالح الدولة"، ثم اشتق منه المصطلح Secularism (العلمانية)، واتسع مجاله وتحدد عند جون هوليوك John Holyooke (1817- 1906) ليعني "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الــــطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواءٌ بالقبول أو الرفض. وهو تعريف يرى عبد

---

[1] Wilson, Op.cit.
[2] Art. Secular, in Dictionary of the Social Sciences.

الوهـــاب المســـيري أنه "مختلط الدلالة" لكنه "يتسم بالشمول ويتضمن رؤيـــة شاملة للكون"[1]. بيد أن هذا التعريف قد تقلص عند المفكرين بعـــد ذلـــك، فأصـــبحت العلمانية تعني عند الجميع "فصل الدين عن الدولـــة"، واتجه كثيرون إلى التوسع في معناها المركزي ليشير إلى جملة من الظواهر المرتبطة بالحداثة كالتقدم والاستنارة العقلية والفردية، كما جـــنح آخـــرون إلى التوحيد بينها وبين الحضارة الغربية نفسها. أو إلى ترادف الحداثة والعلمانية والحضارة الغربية الحديثة، بينما وقف آخرون عـــند اعتـــبارها "رؤيـــة شـــاملة للكـــون" وفقـــاً للكـــلمة الألمانية Weltanschauung . وذلـــك ، بكـــل تأكيد، ابتعاد ظاهر عن الفهم الذي حكم التصور العلماني "على الطريقة الفرنسية".

ولعلـــه أن يكـــون علينا أن نشدد على فكرة جوهرية في شأن المصطلح الإنجليزي للعلمنة Secularization، وهي أن العلمنة تبدو ههنا قريـــناً للحداثة ولنزع "السحر الديني" عن المجتمع. لكن علينا أن نضيف أيضاً أنه إذا كانت الحداثة تؤدي غالباً إلى صيغ العلمنة، فإنها تؤدي أيضا إلى "اســـتجابات دينـــية"، هي احتجاج على الحداثة. وذلك جليٌّ في "الأصوليات" في كل مكان سواء أتعلق الأمر بالصيغة المسيحية الأصلية Original Christian Version في الولايـــات المـــتحدة الأمريكية، أم بالتشكلات الإسلامية والهندوسية ذات الطابع المتطرف[2].

---

[1] عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص12.

[2] Encyclopedia of Sociology, P. 2487

لنتأمل الآن تمثل المفكرين العرب المعاصرين للعلمانية، ولنحاول تبين مذاهبهم في شأنها. ولنشدد على العصر الراهن الذي شهد ويشهد – بعد انحسار وخمول– استحضاراً للعلمانية وتأسيساً عليها من أجل ما يشغلنا في هذا العمل، أعني القول في "الخلاص النهائي".

ليس بالأمر الجديد ما استقر في الأذهان وما عرضت له بحوث وكتابات لا يكاد يكون لها عد وحصر، من القول إن "أعراض العلمانية" في الفكر العربي الحديث ترجع إلى أواسط القرن التاسع عشر، وإن عدداً من المبادئ والأفكار المرتبطة بالعلمانية قد مثل هواجس أو مطالب عند ثلة من المفكرين العرب المسيحيين على وجه الخصوص، وأن هؤلاء قد ذهبوا إلى أن المواطنة والاتحاد والتمدن والترقي وغير ذلك من القيم المنشودة تقتضي، في إطار الدولة العثمانية ذات الطابع الديني، عملية "فصل" بين الدين وبين الدولة. ومن المؤكد أن فلاسفة التنوير والثورة الفرنسية وتجربة الكنيسة والدولة في الغرب – وبكل تأكيد– أوضاع المسيحيين أنفسهم في إطار الدولة العثمانية، قد كان لها جميعاً أثر جوهري في هذه الدعوة التي شهر بها قبل غيرهم، بطرس البستاني وفرح أنطون وشبلي الشميل.

بيد أن الحق الذي ينبغي أن يقال هو أن التفكر المدقق والنظر الفاحص في هذه الظاهرة – ظاهرة العلمانية – لم يجيئا إلا في العقود المتأخرة من القرن العشرين وغداة "التقابل" الحاد الذي مثل الإسلاميون طرفه الأول ومثل العلمانيون طرفه الثاني.

لا حاجة بنا إلى حصر الأدبيات الواسعة التي خصت بها القضية العلمانية، من مقالات ومصنفات ومناقشات وندوات. ويكفي أن استحضر أبرز الفهوم المنهجية والتصورات المنظمة التي تمت صياغتها من قبل مفكرين عرب تتسم أعمالهم بالرصانة والجدية. وفي رأيي أن أطروحات عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة وعادل ضاهر وبرهان غليون، تظل، بما انطوت عليه من مناهج ومضامين ودلالات، هي الأجدر بالاعتبار والنظر في إطار هذا العمل، لذا فإنني أحصر القول فيها.

ينطلق عبد الوهاب المسيري، في تحديدات أولية لمفهوم العلمانية Secularism ، من التعريفات المعجمية الإنجليزية التي أشرت إلى بعضها، فيسوق عدة معان لكلمة (Secular) من بينها أنها "الدنيوي، أو غير الديني، أو غير المقدس أو المدنس – في مقابل" "المقدس". أو أنها تعني "تراجع وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معينة"، أو أنها تشير إلى الاعتقاد والممارسات التي لا علاقة لها بالجوانب غير النهائية. وقد يعرَّف العلماني بأنه "العقلاني أو النفعي بشكل خاص أو أساسي". وفي قاموس أكسفورد : "العلماني هو ما ينتمي إلى هذا العالم، الآني والمرئي"، و"هو ما يهتم بهذا العالم وحسب"، و"ينتمي للحياة الدنيا وأمورها". ويتسع هذا المفهوم، فيه، لينطوي على "رؤية شاملة للكون" تتفرع عنها منظومات قيمية ومعرفية ترتبط بمصالح البشر في هذا

العالم وتستبعد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى. وهو معنى يتطابق مع معنى المادية[1].

ويستحضر المسيري جملة من استخدامات المصطلح في العلوم الاجتماعية وفقاً لما ساقه لاري شاينر Larry Shiner في مقال له وسمه بـ "مفهوم العلمانية في البحوث التجريبية" ونشره في معجم علم الاجتماع المعاصر Dictionary of Modern Sociology أبرزها، أن العلمنة تعني:

1- انحسار الدين وتراجعه.

2- الفصل بين المجتمع وبين الدين.

3- التركيز على الحياة المادية في الوقت الحاضر بدلاً من (التطلع إلى) مستقبل روحي.

4- اضطلاع منظمات غير دينية بالوظائف الدينية.

5- اختفاء فكرة "المقدس".

6- إحلال المجتمع العلماني محل المجتمع المقدس.

وجملة هذه الوجوه توضح في رأي المسيري أن العلمانية فلسفة ذات علاقة أساسية بالجوانب النهائية لحياة الإنسان وأنها تحاول ، في هذا الشأن، أن تقدم "إجابة كلية، " أي أنها "رؤية شاملة للكون" ترتكز إلى الفلسفة المادية[2].

---

[1] العلمانية تحت المجهر، ص 59.

[2] نفسه، ص 63.

وتبدو العلمانية للمسيري في الكتابات العربية إجراءً جزئياً لا علاقة لـــه بالأمور النهائية. فعند محمد أحمد خلف الله العلمانية "حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية، وليست فصل الدين عن الدولـــة، ولا تمـــنع حركة الفصل هذه من أن تعمل السلطتان جنباً إلى جنب في الحياة". إن الواحدة منهما لن تحل محل الأخرى أو تلغيها، وإنما تعمـــل حـــرة مستقلة من غير أن تتأثر بالأخرى أو تؤثر فيها". وعند حسين أمين العلمانية "محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة وعن المسلمات الغيبية". أما فؤاد زكريا — وهو أبـــرز المفكرين العلمانيين العرب — فيلخص معنى العلمانية بأنه "الدعوة إلى الفصـــل بـــين الديـــن والسياسة". لكن محمود أمين العالم يرى أن العلمانـــية ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، وإنما هي "رؤية وسلوك ومنهج"، وهذه الرؤية "تحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، وتعبر عـــن طموحه (الثنائي)، الروحي والمادي، للسيطرة على جميع المعوقات التي تقف في طريق تقدمه وسعادته وازدهاره". وبهذا المعنى المركب بين الروحي والمادي يرى (العالم) أن العلمانية لا تعارض الدين، بل لعلها أن "تكون منطلقاً صالحاً للتجديد الديني نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع".

تمـــثل جملة هذه التصورات فهماً "جزئياً" للعلمانية يسمح بقدر من الثنائية في البناء الفردي والاجتماعي، وينهض في وجه الفهم المقابل لها بما هي "رؤية شاملة للكون" ذات أساس مادي.

ويستطرد المسيري في استحضار معان تقارب العلمانية بشكل أو بآخر، كأن تكون مكافئة للتحديث، أو أنها التفكير النسبي بما هو نسبي لا بما هو مطلق، وأنها "المسار الإنساني في حضارتنا" (مراد وهبة)، أو أنها المرجعية لسلطان العقل ونبذ الرؤى الغيبية، أو تنظيم العالم بشكل عقلاني"، أو إنها بما هي مكافئة للتحديث، نزع الألوهية (أو القداسة) عن العالم (رورتي)، وعند أحد الكتاب العرب "نزع القداسة عن الدين، أي عن المقدس".

وجملة هذه المقاربات تصب، في تقدير المسيري، في الفلسفة المادية. لكنها لا تشي بصراحة برؤية شاملة إلى العالم. وهذه الرؤية يتبينها المسيري في تصور جلال أمين، الذي تشخص العلمانية عنده بما هي "منظومة شاملة ورؤية للكون (الطبيعة والإنسان) تستند إلى ميتافيزيقا مسبقة تطرح إجابات عن الأسئلة النهائية الكبرى"[1] . وهذه الميتافيزيقا تقوم على الاعتقاد بـ "أسبقية المادة على الفكر"، أي أسبقية المادة على الإنسان، أي أنها فلسفة مادية تتمثل الإنسان بما هو كائن اقتصادي تحكمه قوانين الاستهلاك والمنفعة والفردانية وكل ما ينتمي إلى "الحداثة العلمانية المادية" التي تفصل الحياة عن أية "غائية إنسانية أو أخلاقية"[2].

---

[1] نفسه ، ص 65-88.

[2] نفسه ، ص 109-113.

من جملة هذه المقاربات التي يعرضها المسيري يشتق تحديداً للعلمانية وللـــنموذج الكامن وراءها يقدّر بأنه لا "يأتي بجديد" إذ هو متضمن في هـــذه الـــتعريفات. يســـتند تحديده إلى التمييز بين مفهومين أساسيين للعلمانـــية: العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة، فصّل فيهما في كتاب خاص وسمه بـــ (العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية).

أمـــا العلمانية الجزئية فهي "رؤية جزئية للواقع (إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هـــذه الـــرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد وربمـــا بعض الجوانب الأخرى من الحياة العامة، وهو ما يعبر عنه أحياناً بعبارة "فصل الدين عن الدولة". ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشـــأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقـــات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا ، ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية، كما أنها رؤيـــة محددة للإنسان (..) ولذا فهي لا تسقط في الواحدية الطبيعية / الماديـــة، بل تترك للإنسان حيزه الإنساني يتحرك فيه (إن شاء)، (ويرى كـــثير من المفكرين الإيمانيين، المسلمين والمسيحيين، أنه لا تعارض بين هذا النوع من العلمانية والإيمان الديني)"[1].

[1] نفسه ، ص 119-120.

الحـــال مختلفة في شأن العلمانية الشاملة: إذ هي "رؤية شاملة للعالم ذات بعـــد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صراحة تحديد علاقة الدين والمطلقـــات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة ليس لها أية قداسة ولا تحتوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو الـــتفرد أو المطلقات أو الثوابت، هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبـــيعة. ومن ثم فالعلمانية الشاملة رؤية واحدية طبيعية مادية تصفي الثنائـــيات فتلغي الحيز الإنساني تماماً، إذ لا يوجد فيها مجال لسوى حيز واحـــد هـــو الحيز الطبيعي / المادي . ويتفرع عن هذه الرؤية منظومة معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة..)، كما يتفرع عنها رؤية أخلاقـــية (المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق)، وأخرى تاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً)، ورؤية للإنسان (الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبـــيعة / المـــادة). كـــل هذا يعني أن كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحلـــيل الأخـــير، تاريخانـــية زمنـــية نسبية لا قداسة لها، مجرد مادة استعمالية". "والعلمانية الشاملة، بهذا المعنى، ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت أو هذه القيم أو تلك عن الدولة أو عما يسمى "الحياة العامة"، وإنمـــا هـــي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة المادية والحواس) عن العالم، أي عن كل من الإنسان (في

حياته العامة والخاصة) والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لهـــا". ويخلـــص إلى القول إن العلمنة "هي الترشيد المادي"، أي إعادة صـــياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة / المادة بالشكل الـــذي يحقق التقدم المادي وحسب، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية "الإنسانية" وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار (..) ويختزل الواقع الطبيعي والإنساني إلى القوانين المادية (..) وتصـــفى بذلك تركيبة الإنسان ومقدرته على التجاوز (تجاوز الطبيعة / المـــادة وذاتـــه الطبيعـــية /المادية) فيختفي الإنسان الفرد الحر، الواعي، المســـؤول أخلاقياً واجتماعياً (..) ومع إنكار تركيبة الإنسان ومقدرته عـــلى الـــتجاوز تسود الواحدية المادية وتنزع القداسة عن العالم (..) فيسقط في قبضة الصيرورة المادية" ويتم اختزاله إلى بعد واحد هو البعد المادي[1]. "والهدف المقصود وغير المقصود من عملية الاختزال هذه، هو تقويـــض كل الأبعاد المركبة للواقع (بما في ذلك الحيز الإنساني)، حتى يمكن توظيف كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية على مستوى العـــالم، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية (ونهاية الـــتاريخ) حين يتم برمجة كل شيء والتحكم في كل شيء، بما في ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه"[2].

---

(1) نفسه ، ص 120-123.

(2) نفسه، ص 124.

في ضوء هذه التحديدات والمقاربات يرى المسيري أن "العلمانية الشاملة والإمبريالية صنوان". العلمانية الشاملة هي النظرية، والإمبريالية هي الممارسة. ومع ذلك فإن مركب "التحديث والتنوير والعلمنة" المادي – وهو النموذج المعرفي العلماني الشامل – قد حقق قدراً حسناً من السعادة المادية الكمية للإنسان. لكن هذا النموذج، في اعتقاده، لا يقدم مقدرة تفسيرية ترشيدية عالية إلا حين يتعلق الأمر بالتعامل مع العالم المادي. بيد أن الواقع ليس بسيطاً، والصيغة التفسيرية المادية هي صيغة اختزالية تستجيب للجانب المادي في الإنسان لكنها تقصّر عن ذلك حين يتعلق الأمر بما يميز الإنسان كإنسان، أي ما هو "روحي"، كما أن مداها يظل ضيقاً بسبب إنكارها "وجود الكليات والثوابت المتجاوزة لصيرورة المادة". ثم إن العلمانية الشاملة، بما تستند إليه من مذهب طبيعي مادي، نسبي، توقع اليقين المعرفي والقيمة الأخلاقية – الخير والشر والعدل والظلم- في نسبية مطلقة بل في الشك والعدمية، وتحول بذلك العالم إلى "مادة استعمالية" تخفي ميتافيزيقا وأخلاق القوة المفضية إلى الإمبريالية. والعلمانية الشاملة أسبغت على الحياة الحديثة طابع التنميط الشديد وأسهمت في تدمير الهويات والخصوصيات وفي تحويل العالم الإنساني إلى عالم استهلاكي سلعي تراكمي تحركه المنفعة واللذة لا غير. وفي رأي المسيري أن النموذج العلماني الشامل يقوم بإزاحة

الإنسان تدريجياً عن مركز العالم ليحل محله الطبيعة وقوانينها ولينتهي الأمر "بتفكيك الإنسان تماماً وإلغاء مقولة الإنسان" وإنسانية الإنسان التي "تكمن في مقدرته على الحفاظ على هويته وخصوصيته واتزانه الداخلي، وعلى تحقيق جوهره الإنساني الذي يتجاوز سطح المادة والأشياء، وفي مقدرته على الاختيار الحر بين ما هو إنساني وغير إنساني أو بين الخير والشر"[1]. وأخيراً ثمة شكوك بخصوص إحدى الركائز الأساسية للرؤية العلمانية للكون، وهي مفهوم (التقدم) ، الذي هو الإجابة العلمانية الشاملة عن السؤال الكلي والنهائي الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون. فقد ظهر أن العلم والعقل الإنساني محدودان، وأن المصادر الطبيعية محدودة، وأن التقدم العلمي لم ينجم عنه بالضرورة تحسن في الأداء الإنساني، وأن مظاهر التقدم قصيرة المدى، وأن التكلفة عالية (الحروب وتكاليفها، تآكل الأسرة، الإباحية، تضاؤل التواصل الإنساني، تخريب البيئة....).

ما الذي يترتب على العلمانية الشاملة من نتائج في عالم السياسة؟

من الطبيعي أن يتولد عن هذه العلمانية التي حولت العالم إلى مادة استعمالية والقيم إلى مسألة نسبية... والصراع إلى آلية أساسية

---

[1] نفسه ، ص 135.

لحسم التناقض... "عقلية إمبريالية هيمنت على الإنسان الأوروبي ودفعت به إلى غزو بقية العالم، فاستولى عليه فاقتسمه ونهب المصادر الطبيعية والبشرية لكل شعوب الأرض". كما أفرزت هذه الإمبريالية "رؤية عنصرية وأكدت التفاوت بين الشعوب ونظرت إلى الشعوب غير الغربية وأراضيها ومواردها باعتبارها مادة استعمالية". وبفضل هذه العلمانية "قام الإنسان الأوروبي بترشيد العالم لمصلحته حتى يتسنى استغلاله على أحسن وجه فأعاد صياغة البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية التقليدية في عملية "علمنة بدون تحديث". لذا يرى المسيري أن دعوى ارتباط مصطلح العلمانية بالتسامح واتساع الأفق والتعددية وقبول الآخر والإيمان بالعلم" هي دعوى غير صحيحة، فإن هذا الارتباط غير ضروري، وهذه القيم يمكن أن يتسم بها نظام علماني أو غير علماني كما يمكن أن تكون غائبة عنهما. ثم إن "الجوانب المظلمة" للتجربة العلمانية ليست خفية. فقسوة النظم العلمانية الحاكمة، واقتصاد السوق الحر، والداروينية الاجتماعية، والنيتشوية، والعنصرية، والنازية ... كلها نظم وأفكار ومنظومات علمانية صراعية قتالية لا تقر التسامح ولا تحترم الآخر ولا تعترف بالتعددية، وبعضها قد وقف في وجه العلم والحقيقة حين قمع كل الحقائق التي تتعارض مع الإيديولوجية التي يؤمن بها (الاتحاد السوفيتي والمادية الجدلية). واقتراح نماذج جديدة للعلمانية والكلام على "ما بعد العلمانية" مؤشر حيوي على أن

"العلمانـــية لم تـــف بوعودها لا في العالم الأول (حيث تنتشر العنصرية والجريمة والنسبية الفلسفية) ولا في العالم الثالث (حيث تحالفت العلمانية مع الفاشية والقوى العسكرية والطبقات المستغلة"[1].

يـــنوه المســـيري أخيراً، في شأن العلمانية في علاقتها بالديني، بموقفـــين لمحمد عابد الجابري وفهمي هويدي. فالجابري يذهب إلى أن العلمانـــية جزء من التشكيل الحضاري الغربي الذي يعني "فصل الكنيسة عـــن الدولة"، فهي بذلك مفهوم غريب عن الإسلام لأن الإسلام "ليس كنيســـة كـــي نفصله عن الدولة". لذا يتعين استبعاد هذا المصطلح من قاموس الفكر العربي لأنه لا يعبر عن "الحاجات العربية الموضوعية"، وأن نســـتبدل بـــه شـــعاريْ الديمقراطية والعقلانية اللذين يعبران عن هذه الحاجـــات ولا يعنـــيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام. أما فهمي هويـــدي الـــذي يمـــيز، في العلمانية، بين تيار متطرف يخاصم الشريعة والعقـــيدة ويـــرى استئصالهما، وبين تيار معتدل يعتبر أن التعايش مع الإسلام ممكن إذا ما أقيم حاجز بين الدين والسياسة وتم الفصل بينهما. وهـــو يـــرى ضرورة القبول بشرعية التيار العلماني المعتدل المتصالح مع الديـــن، دون أن يعـــني ذلـــك القبول بمشروعه وإنما توفيراً لحق التعبير والمشـــاركة وســـعياً لإنجاح المشروع الوطني العام الذي هو ملك للأمة بأسرها[2].

---

(1) نفسه ، ص 145.

(2) نفسه، ص 147.

إلى مـــا يقرب من هذا يذهب المسيري في جماع رأيه وفي خاتمة المطـــاف. والــرأي الذي يقرره ذو مرجعية إسلامية. فالإسلام قد ترك للإنسان حق الاختيار بين الإيمان وبين الكفر. ولكل واحد أن يعتقد ما يشاء وحسابه على الله يوم الدين، "ولكن ليس لأحد أن يدعو إلى هدم عقـــيدة الأمـــة، التي هي رابطتها الجامعة ومحور النظام فيها (..) فإننا نذهـــب إلى أن كـــل تيار سياسي يحترم عقيدة الأمة ويلتزم بنصوص الدســتور المعـــبرة عن ذلك، يصبح من حقه أن يكتسب الشرعية وأن يكـــون شريكاً في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي؛ ينسحب ذلك على مختلف فصائل العلمانيين المعتدلين، سواء كانوا (ليبراليين) أو قوميين أو ناصـــريين، أو ماركســـيين. أما أهل التطرف العلماني، المخاصمون للديـــن، فـــلا مكـــان لهم في إطار الشرعية، إذ إنهم لا يهددون عقيدة المســـلمين وحدهـــم، ولكـــنهم يهددون الإيمان ذاته، إسلامياً كان أم مســـيحياً أم يهودياً. إن الحوار بين فصائل الأمة المختلفة ممكن في إطار الـــتعريفات الجزئـــية (للعلمانية). أما التعريفات المادية فإنها تسقط كل المرجعيات، ولا تخلف لنا سوى الصراع في الداخل والتبعية لقوى العولمة في الخارج"[1].

خـــالص الأمر عند المسيري أن العلمانية الشاملة، بما هي "رؤية شـــاملة للكون، تستند إلى الأحادية المادية – وهي العلمانية التي يخصها بالنظر – لا يمكن أن تكون مقبولة في إطار المجتمع الإسلامي وعلينا أن

---

[1] نفسه، ص 147- 148.

تخـــرجها مـــن دائرة (الحوار) – ويترتب على ذلك أنها ستكون مجالاً للصـــراع والتبعية – ، أما العلمانية الجزئية فيمكن الاعتراف بها في هذا المجـــتمع كـــ "طرف" في "الحوار" بين قوى المجتمع. لكنه – ههنا- لا يقطع برأي في شأن تطبيق الشريعة في الدولة.

تقوم العلمانية الشاملة عند المسيري على "بنية" صلبة تتجسد في رؤيـــة شاملة عناصرها المكونة ثابتة لا يطالها التغيير والتبدل. والأحادية المادية هي الجوهر المقوّم لهذه العلمانية.

ليست هذه أبداً هي النظرة التي يراقب بها عزيز العظمة ظاهرة العلمانية. عرضت سابقاً لمفهوم خاص بالعلمنة Secularization نوه به بـــراين ويلســـون تتجلى فيه "العلمنة بما هي عملية تاريخية". هذا الفهم للعلمـــنة هـــو الـــذي يخـــتاره عزيز العظمة "منظوراً مختلفاً" للعلمانية Secularism، ويوجهـــه ليكون نظرة علمانية متكاملة "تشي بعلمانية مناضلة على طريقة العلمانية الفرنسية تحديداً"[1].

يختزل عزيز العظمة فهمه للعلمانية بالقول "إن العلمانية ليست بالظاهـــرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر بل هي جملة من التحولات التاريخـــية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والإيديولوجية، وأنها تـــندرج في أطر أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات ســـابقة علـــيها في مجالات الحياة المختلفة. (...وهي) ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبق أو ترفض، فإن لها وجوهاً: وجهاً معرفياً يتمثل في نفي

---

[1] عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف ، ص 339.

الأسـباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحول الـتاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسـة خاصة كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عـن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الالتزام والترهيب بعقاب الآخرة. ولكل من هذه أشكال ومناسبات مع وقائع التاريخ المحيط بها"[1]. وبنبرة مسيانية إسكاتولوجية يضيف قائلاً : "إن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية، وإن مسيرة الـتاريخ الاجتماعي والثقافي العربي محكومة بهذا المسار، على الرغم من الصـراعات الطبيعـية التي تستثيرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة التي أضـحى الديـن علماً عليها، وبالرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خالية وإلى عقل ديني بال في مجالات الصراعات السياسية"[2].

تجـري "العملية التاريخية" والتحولات المشكّلة للعلمانية في رأي عزيـز العظمـة بعـبور عناصر لادينية إلى مركز النظم العامة الفكرية والأخلاقـية والاجتماعـية والسياسـية والاقتصادية. وتمثل التنظيمات والإصلاحات الاقتصادية والإدارية والمالية والقانونية التي بدأها السلطان سـليم الثالـث في الدولة العثمانية ومحمد علي في مصر ومحمد باي في تونس، الوجوه الأساسية المبكرة للعلمنة في العصر الحديث. وقد أفضت هـذه التنظـيمات التي أقرها الدولة واخترقت بها المجتمع، إلى "حداثة"

---

[1] نفسه، ص 37

[2] نفسه، ص 195.

مســـايرة لبنـــية النظام العلماني المتمركز في أوروبا وإلى "ثقافة دنيوية" للدولـــة نجمت عنها العلمانية وأفكارها.وقد أدت المدارس — المدارس الوطنـــية بخاصـــة — والجامعة الأمريكية في بيروت والجامعة المصرية من بعد، وانتشار المعارف الحديثة الإنسانية والطبيعية، "القائمة على أسس لا دخـــل للديـــن فيها"، وكذلك الجمعيات والصحف والمجلات والحركة الماسونية التي اتسمت عموماً "بالأفكار التقدمية والراديكالية"، إلى نشر الـــثقافة العلمانية الجديدة التي راحت تزيح "العقلية الدينية عن محوريتها الثقافـــية وتحل محلها المرجعية الفكرية العلمانية التي تمثلها فئة جديدة من المـــثقفين الذين استبعدوا الفكر والخطاب الدينيين عن مجال الحياة العامة "دون أن يكـــون هـــذا الاستبعاد قائماً بفعل النية في استبعاد الدين أو صادراً عن موقف عدائي من الدين أو عن الإلحاد، بل قام هذا الاستبعاد عـــلى كونية فرضت نفسها على الماضي القريب لمجتمعاتنا تحولت فيها الجهـــة المحتكرة للثقافة والمعرفة من المؤسسة الدينية إلى مؤسسة علمانية هـــي الدولة وأجهزتها الثقافية ونمطها التنظيمي"[1]. وقد صاحب ذلك، وبشكل طبيعي، علمنة للحياة، وذلك بدخول عناصر حياتية غير مقدسة كالـــتقويم الميلادي والطباعة والترجمة والتفرنج والزي الحديث وقضية تربـــية وحرية المرأة والحجاب والمسرح، وهي أمور اعتبرها "الدينيون" قضـــايا علمانـــية وأمارة على العلمانية فاستحقت من جانبهم المعارضة الســـلبية أو الفاعلـــة وكانـــت مجالاً واسعاً وخصباً للسجال والصراع

[1] نفسه، ص 83- 98.

والتقابل بين "الديني" وبين "العلماني". وقد بلغت عملية التحديث والعلمنة في الدولة العثمانية أوجها بإعلان (الجمعية الوطنية) الجمهورية وانتخاب مصطفى كمال رئيساً لها ثم إلغاء الخلافة في آذار من العام 1924، وقيام الدولة العلمانية في تركيا على مكون جوهري جديد هو"المكون الوطني". "لم يلغ أتاتورك الدين، بل فصله عن الحياة العامة، وأتاح لشعائره القيام، وضرب من رام التوسل به السياسة والسلطة، وإقامة سلطات ثقافية واجتماعية تنتقص من سيادة الدولة وتعمل على تآكلها، فكان في إبعاد الخلافة ومتعلقاتها – المؤسسة الدينية- عن مجال التشريع عصرنة له في زمان لا يحتمل الغيب (..) فكان أن جاءت العلمانية الكمالية انخراطا تاماً في العلمانية العالمية"[1] .

يتابع عزيز العظمة التحولات التاريخية التي أعقبت "الإيدولوجيا التنظيماتية" و "العقلانية الإدارية الجديدة"، ويتبين في "خطاب النهضة" جملة من الأفكار والمبادئ والفلسفات الجديدة المرتبطة بالاختراق العلماني: الوضعية الكونتية، والداروينية التطورية على وجه الخصوص. أما الإصلاحية الإسلامية التي لم تجحد مصادرها الليبرالية فتقوم على "افتراض إمكانية الموازنة بين واقع الزمان العلماني الفحوى، وبين الدين"المعياري"على نحو من" المكيافيلية الموضوعية" التي يشي بها مشروع رشيد رضا. وهو يرى أن هذه الإصلاحية قد كانت "قائمة على انتهازية فكرية بانعدام الاتساق، تأخذ من هذا ومن ذاك بما يوافق

---

[1] نفسه، ص 140.

لحظـــتها، وتغطي نفسها باستشارة الدين والدنيا في آن واحد معاً، وفق اعتـــبارات نفعية، محافظة، دفاعية، قائمة في لحظتها دون النظر إلى بعد، هادفة في كل لحظة إلى الحفاظ على مرجعيتها الرمزية — الدين — وعلى المرجعية الاجتماعية لأصحابها، أي رجال الدين المتنورين وبعض مثقفي الدولـــة من أصحاب الصف الثاني، فقامت على أساس من واقع علماني وهاجس علماني، وتسمية دينية له"[1].

والحقـــيقة أن العلمانـــية تـــرتد بالدرجة الأولى إلى دنيا الدولة التنظيمانية "على الرغم من أن هذه الدولة، كالإصلاحية الإسلامية، التي مثلها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، ، لم تكن معلنة عن ذلك، ولو تطلبت ذلك مؤسساتها ومشروعها الثقافي"؛ لكن العلمانية كانت كامنة في مشـــروع هـــذه الدولـــة. أما العلمانية الحقيقية، في أسسها المادية ونـــتائجها الاجتماعية، فقد بدأت تياراً صغيراً مثله أفضل تمثيل ثلة من المفكـــرين المسيحيين في مقدمتهم شبلي الشميل وفرح أنطون وسلامة موسى. أخذ الشميل بالداروينية وبالمادية الوضعية و لم يجعل للدين مكانة في نســـقه الفكري. وقرن فرح أنطون الدين بالاستبداد والتراع الطائفي وقـــدم (العمران) على (الدين)،ودعا صراحة إلى الفصل بين الدين وبين الدولـــة راداً الديـــن إلى أن يكـــون صلة بين المؤمن وبين الله، أي أمراً

---

[1] نفسه، ص 175.

شخصياً، ومؤسساً الاجتماع السياسي والاتحاد على مفهوم "المواطنة" لا على الدين[1].

تابعت الدولة الليبرالية، ومن بعدها الدولة الوطنية الثورية في معظم المواطن العربية، سلوك سبيل الدولة التنظيماتية في محاولتها اختراق المجتمع وترسيخ القيم والمؤسسات العلمانية في القرن العشرين، في الوقت الذي استمرت فيه الصراعات السياسية والاجتماعية، ونقد "الدينيين" للتحولات الاجتماعية والثقافية الطبيعية واعتبارهم العلمانية نقيضاً للدين. وكانت الدعوة العلمانية للتحرر النسائي أبرز القضايا التي تقابل عندها العلمانيون والدينيون في سجالية عنيفة تتردد بين الشريعة وبين القوانين المدنية. وقد "جاء وضع القوانين المدنية العربية الموضع الأكمل لاندراج الوطن العربي في الكوننة الرأسمالية ونزع الطابع الديني عن المعاملات اليومية لأفراده، فكانت تلك القوانين أحد معالم الحياة العلمانية في الحياة العربية"[2]. وقد أسهم عبد الرزاق السنهوري في عملية العلمنة هذه، "علمنة الفقه الإسلامي"، إذ تم "نزع الغلاف الديني عن الفقه"، واستيعابه في القانون المدني. وكانت الإصلاحية الإسلامية قد شددت باستمرار على مبدأ مرونة الشريعة ومسايرتها لتطورات العصر ولمتطلبات الكونية والعلمانية وأنها صالحة لكل زمان ومكان،

---

(1) نفسه، ص 185- 188.

(2) نفسه، ص 212.

وهـــو مـــا يـــرى فيه عزيز العظمة إعادة إنتاج ليوتوبيا ماضية ولهوى إيديولوجي يجمع هاجس الطهرانية الأخلاقية ويوتوبيا المجتمع الكامل.

ويتـــبين عزيز العظمة في "العملية التاريخية" لمسيرة العلمانية في عصـــر الدولـــة الليـــبرالية شخوصاً بارزاً لما يسميه "علمانية الفكر" في الـــنظرية التطورية وفي الوضعية الكونتية عند عدد من المفكرين: محمد حســين هيكل، وزكي الأرسوزي، واسماعيل مظهر ، وشبلي الشميل وسلامة موسى.. في هذا العصر تنجم الدراسات النقدية التاريخية للدين، ونقـــد الديـــن نفســـه استناداً إلى النزعة العلموية الوضعية والعلمانية الاجتماعـــية والفكـــرية، ولكـــن مع تعليق النظر الصريح في الاعتقاد بالألوهة،والتشـــديد على النظر إلى الدين في ضوء العقل، وعلى دراسة الظواهـــر الدينـــية بمنظار التاريخ[1]. والنظر العقلي التاريخي في الأديان يتطلـــب " نـــزع صـــفة الإطلاق عن تجلياتها التاريخية، ونفي العصمة والكمـــال عنها (مما يعني انتقادها والانتقاص منها في رأي الدينيين)،أي أنسنتها وإقامة الأحكام الأخلاقية والجمالية والموضوعية عليها"[2]؛ وفي مذهـــب اسماعيل مظهر في جمع القرآن،ومذهب طه حسين في القرآن، ومذهب علي عبد الرزاق في الخلافة أمثلة صريحة على "الاعتبار العقلي التاريخي" لقضايا الدين، وعلى اشتداد النزعة العلمانية. ثم إن الدراسات التراثـــية التي عالجت المواضيع التاريخية معالجة أكاديمية وعلمية، في إطار

---

(1) نفسه ، ص 224.

(2) نفسه ، ص 225.

فكري ليبرالي، جاءت هي أيضاً لتعضد الفكر العلماني، ولتعمق التقابل بـــين المعرفة الدينية والمعرفة العلمانية، أو بين الدين وبين العلم، وتشدد عـــلى تمايـــزهما، بحيث يتقرر بوضوح أن أحدهما معرفي وضعي عقلي تاريخي، وأن الآخر إيماني اعتقادي أخروي. وقد عكست أدبيات القرن العشرين وما شهدته من مجلات ونشريات "علمانية"، كالمقتطف والهلال والعصور والمجلة الجديدة – سجالية الديني والعلماني، وأسهمت أسهاماً عمـــيقاً في تعمـــيم العقلانـــية العلمانية. بيد أن المجال الفكري والديني والسياســـي لم يخلـــص لهـــذه العلمانية التي واجهت انتقادات شديدة وهجمـــات عديدة من جانب الإصلاحيين الإسلاميين فضلاً عن صعود تـــيار "لاعقـــلاني" يدعو إلى "العلم والإيمان" أو إلى الروحانية الإنسانية والـــتروع الفطـــري إلى الديـــن والشعور والإيمان بالخوارق والأرواح والخوافي والإمعان في الخرافة. واشتدت كذلك الترعة الإصلاحية السلفية للإسلام، واتجه الليبراليون المصريون إلى التصالح مع الدين ومحاباة الأزهر وارتد بعضهم عن مواقفه الراديكالية السابقة.

بـــيد أن العلمانـــية ظلـــت في ازدهار مطرد في الحياة الثقافية والسياسية العربية في العقود الأخيرة (أي أواسط القرن العشرين) ، بينما وقع الدين في حالة من "الهامشية الاجتماعية والثقافية والفكرية " تمثلت في ضعف الاهتمام بشؤونه في الحياة الفكرية والأدبية". تجلت العلمانية في غلبة بث الثقافة العقلانية والعلموية والحداثية وغياب الدين عن مجال البحـــث والاهـــتمام. وتجسدت أبرز مظاهر العلمنة في "علمنة الرموز

الدينية" وفي تطويع الرمز الديني والتراث للمرجعية الأدبية لا للدين، وفي النظر في التراث "على اعتبار أنه من أمور الماضي التي ولت ولا مكان لها في الثقافة العقلية للعصر"، وفي النقد التاريخي و "اللاأدري" للمفاهيم والعقائد الإسلامية فضلاً عن مصادر معرفتنا بصدر الإسلام وبالاضطراب وبالشكوك التاريخية البينة التي تحيط بمعرفتنا بالنص الأصلي للقرآن وبالحديث وغيرهما[1]، وفي الفهم الماركسي للدين، وفي النظرة العلموية العقلانية غير المشوبة باعتبار أنتروبولوجي للدين، وفي الأساس الما قبل علمي والخرافي للدين،وفي القول بخلو دين الإسلام من الحس الأخلاقي الداخلي، أو أن الدين يعضد الاستغلال الطبقي ويقف في وجه الرقي والتحرر الاجتماعي[2].

يبرز عزيز العظمة هذه المظاهر بما هي وجوه أساسية للعلمانية. لكن العلمانية عنده تذهب إلى أبعد من هذه المواقف الراديكالية المضادة للدين ومسلماته،"والمتوجهة إلى نقد الفكر الديني". فهو يتبين فيها أيضاً توجهاً نقدياً عاماً تجاه الأوضاع العربية، خصوصاً هزيمة حزيران التي اقترنت عند بعضهم بالذهنية الغيبية الدينية وبالعشائرية والتربية الأبوية وتغييب المفاهيم الحديثة..الخ. كما أنه يجعل دعوى التحرر الاجتماعي التي هي في جوهرها دعوى ليبرالية – مقترنة بالعلمانية. وبعد أن يتابع وجوهاً من علاقة الدولة بالمؤسسة الدينية في عدد من الأقطار العربية،

---

(1) نفسه ، ص 273- 280.

(2) نفسه، ص 273.

وقضايا التوحيد أو التمييز بين العروبة وبين الإسلام أو بين الإسلام وبين الاشتراكية في الخطاب الإسلامي واختلاط المعايير بين العلماني والديني، يــرى أن دعــوى الاستمرارية التاريخية المرتبطة بطابع عقيدي ما، هي عــودة عن الدولة القائمة على الخيار العاقل الديمقراطي، أي عن الدولة العلمانية المفضية إلى مجتمع تام العلمنة.

يقتضي الموقف العلماني – الراديكالي – في نهاية القول رد جملة المــزاعم الــتي عبر عنها "نقاد العلمانية" من أصحاب "خطاب الفرادة والانفصال" : محمد عابد الجابري الذي يعتبر أن العلمانية شأن مسيحي أوروبي ولا علاقــة للإســلام به (العلمانية والإسلام، اليوم السابع، 3 نيســان / أبــريل 1989)، وحسن حنفي الذي يرى أن العلمانية غطاء لدعــوة مستترة تستهدف إبعاد الإسلام عن الحياة (العلمانية والإسلام، اليوم السابع، 3 نيسان / أبريل 1989)، أو القائلين إن أصحاب الدعوة العلمانــية كــانوا من المسيحيين الذين لا ينتمون إلى الإسلام ديناً ولا حضــارة.وهــو يخص الجابري بالنقد، إذ يأخذ عليه أنه يعتبر العلمانية "شــعاراً ملتبســاً"، وأنــه يستبعدها شعاراً بينما يقبل بعض مقوماتها كالديمقراطــية والعقلانــية. ويســخر من محمد عمارة الذي يزعم أن الإســلام "يحــتوي على العلمانية لأنه في جوهره علماني أو أنه يشاكل العلمانية في نفعيته" (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 170)، ويؤكد أنه ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية

تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية، فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانية"[1].

والعلمانية ليست شعاراً ملتبساً، مثلما يدعي الجابري: "ما الشعار الملتبس فعلاً إلا نبذ العلمانية وليس العلمانية"؛ ليست العلمانية شعاراً وإنما هي واقع واتجاه تاريخي وجملة مواقف وقوى اجتماعية وإيديولوجية ونظرية تلم بالتاريخ وتتوافق مع الترقي ومع التحولات الاجتماعية على الصعيد العالمي[2]. وهو يرى أن الارتهان بالمواقف الإسلامية مرتبط في أغلب الأحيان ارتباطاً أكيداً باستقالة العقل التاريخي الذي هو"أساس كل ترق وعنصر بنيوي جوهري لإقامة مجتمع معاصر"[3]. وهذا الارتهان للخطاب الإسلامي ليس خصيصة للإصلاحية الإسلامية فقط وإنما هو قد أصبح كذلك للخطاب الليبرالي والخطاب القومي، حيث بات الانتقال من المرجعية العروبية إلى المرجعية الإسلامية أمراً سهلاً[4]، وأصبح التماثل البنيوي بينهما جلياً إذ دخلت الإيديولوجية الإسلامية في الإيديولوجية القومية العربية، وتشكل خطاب الفرادة الذي يوحد بين الذاتية أو الهوية الإسلامية وبين الذاتية أو الهوية العربية، وهو خطاب "يؤدي إلى إخراج العلمانية عن مجالي الحياة العربية

---

[1] نفسه ، ص 310؛ وأيضا: العلمانية تحت المجهر، ص 219.

[2] مصطلح العلمانية (في : العلمانية تحت المجهر) ، ص 220؛ العلمانية من منظور مختلف ، ص 338.

[3] العلمانية تحت المجهر ، ص 220.

[4] نفسه، ص 310-311

بدعوى خروجها عن الذات وعدم انسيابها منه أصالة"، كما يترك الإسلام وحده عاملاً واقعياً ومعيارياً في تحديد المجتمع والسياسة"[1].

لكن الحقيقة، عنده، هي أن خطاب الفرادة هو خطاب متهافت، "فليس الإسلام أولاً خصوصية لأي شيء غير الدين الإسلامي"، وليس للإسلام إلا "وحدة نوعية متخيلة لا مناعة لها إلا في عبارتها الإيديولوجية، أي في دلالتها على نفسها"، وما خطاب الفرادة في الاستمرار والذاتية إلا خطاب أُنطولوجي ميتافيزيقي، وافتراض التجانس المجتمعي والثقافي ودمغه بطابع الإسلام ليس إلا شعاراً إيديولوجياً وشهوة سياسية قائمة على هوى إسلامي وعلى نظرية سياسية شعبوية... ثم إن الإسلام نفسه ذو طابع "إطلاقي" والشريعة ليست إلا شعاراً إيديولوجيا غير قابل للتطبيق. والزعم أن"الإسلام جوهر المجتمع والتاريخ ومآله الحقيقي الوحيد" إلغاء لـ"التاريخية" و "تصور نهضوي ماضوي"[2]. أما الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر فليس إلا "أسلوباً لتوسل الدنيا بالدين، ومشروعاً للاستحواذ على السلطة باسم سلطة أعلى من سلطة الشعب والتاريخ، سلطة إلهية لا يترجمها إلى واقع سياسي إلا المنظمات السياسية التي تدعي احتكار الصواب والحق الدينيين"[3]، وفهم الإسلام السياسي للعمل السياسي، "فهم انقلابي يعقوبي (Jacobin) يعتمد على تغليب الإرادة على التاريخ والعنف على الإقناع، وعلى اعتبار التاريخ الثابت —

---

(1) نفسه، ص 319.

(2) مصطلح العلمانية (في : العلمانية تحت المجهر) ، ص 222.

(3) نفسه، ص 184-185.

في زعمه- والمجتمع المتجانس -في زعمه- منشأ "طبيعياً" للسلطة الإسلامية، أو للسلطة القائمة باسم الإسلام، التي ستنبثق عضوياً ، وبالطبع، عن الكائن اللاتاريخي المسمى جماعة المسلمين[1].

وخالص الأمر "أن استمرارنا في سياق العلمانية هو استمرارنا، مع تاريخ دولنا التنظيماتية والوطنية التي عملت على تحويلنا من النصاب الأهلي إلى النصاب المدني"[2].

وبرغم ذلك كله فإن "لمجتمعاتنا الاستطاعة"، إن استقرت وصار لها قوام مدني طويل الأمد، أن تنظر إلى الدين بوصفه واقعاً اعتقادياً واجتماعياً له موقعه المتميز، دون أن يكون له التمدد الذي يرتجيه (المشروع الإسلامي)، وأن تترجم هذه النظرة التي نرجو لها الموضوعية، عن طريق القوام السياسي المرجو لمجتمعاتنا، إلى حياد تجاه الأديان كافة، الحياد القائم على حرية العقيدة والممارسة للجميع، دون الخلط بين المجالات الوظيفية للعملية الاجتماعية والعملية السياسية المنتظمتين في سياق تاريخي طويل الأمد، وعلى أساس من الشعار أن "الدين لله والوطن للجميع" — ولا نأخذ عبارة "الوطن للجميع" على أن الوطن للمسلمين والمسيحيين بوصفهم مسلمين ومسيحيين، بل بوصفهم مواطنين دونما اعتبار العقيدة الدينية، إن وجدت"[3]. وهذا يعني "أن حياد المجتمع والدولة تجاه الدين يعني إعطاء الدين مجال الخصوص دون

---

(1) نفسه، ص 212-213.

(2) نفسه، ص 224.

(3) تعقيب على مقالة الدكتور عبد الوهاب المسيري (في : العلمانية تحت المجهر، ص 272-273).

مجال العموم، مجال العلاقات الأهلية دون المدنية والسياسية، وأن المجتمع والدولة ليسا ضد الدين دون أن يكونا معه بمعنى قيامهما به أو عليه (..) أما النظر إلى الدين (رداً على المسيري) باعتباره كلية مغلقة شاملة لجميع المجالات واعتباره بالتالي " رؤية للعالم" نضعها بإزاء الرؤى الأخرى، العلمية، فإن في ذلك ضرباً من العدمية المعرفية الملتصقة في العقدين الأخرين بما يدعى "ما بعد الحداثة"[1].

ثمة تطور بيّن في النظرة هنا إلى العلمانية، إذ تبدو بما هي "حياد"، لكنها تبدو أيضاً في الآن نفسه وعلى نحو من المفارقة، بما هي "فصل". وفي كلتا الحالتين هي نظرة تفارق ما سبق أن عبر عنه عزيز العظمة، في (العلمانية من منظور مختلف)، من جنوح إلى "علمانية راديكالية" على الطريقة الفرنسية.

إذا كانت العلمانية عند عبد الوهاب المسيري "رؤية شاملة للعالم"، بالدرجة الأولى، وإذا كانت عند عزيز العظمة "واقعاً وعملية تاريخية"، فإنها عند عادل ضاهر موقف إيبستيمولوجي.

في كتابه (الأسس الفلسفية للعلمانية)، الذي أعتبره أعمق وأرسخ ما عرفته الأدبيات الفكرية العربية المعاصرة في جدليات العلمانية والدين والدولة، يقصد عادل ضاهر إلى أن يقدم "مفهوماً معّدلاً" للعلمانية يفارق الفهم السائد لها في الثقافة العربية المعاصرة. والفهم السائد للعلمانية في هذه الثقافة هو في رأيه "الفهم الذي يعرف العلمانية

[1] نفسه، ص 273-274.

بأغراضها المعروفة والمعهودة وليس بالأسس الأخيرة التي تقوم عليها أو ينبغي أن تقوم عليها. بصورة أكثر تحديداً، إنه فهم يعرف العلمانية بالغرض أو الأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب لتحقيقها. من أهم هذه الأغراض (..) التخلص من هيمنة الكنيسة على شؤون السياسة وتحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر من قبل السلطة الدينية المتمثلة بسلطة الأكليروس". وقد فهمت أيضاً بوصفها عاملاً ضرورياً في تحقيق الوحدة الاجتماعية ودفع عجلة التنمية الاقتصادية والخروج من وضع التخلف في جميع أشكاله، أي أنها ارتبطت بصيرورة "تحديث المجتمع"، ومثلت عند ناصيف نصار الموقف المضاد للدولة الدينية ذات الطابع الكلياني Totalitarian. وفي رأيه أنه باستثناء محمد أركون وأنطون سعادة لم يوجه أحد الانتباه إلى الوجه "المعرفي" للعلمانية بما هي موقف من طبيعة الدين والقيم والعقل والإنسان. وعلاقته بالله، ولم ينوه أحد بالاعتبارات الإيبستيمولوجية للعلمانية بما هي "استقلالية إيبستيمولوجية للعقل الإنساني"[1].

هذا الموقف هو الذي يتميز به نظر عادل ضاهر في المسألة. فهو لا يريد أن يعالج العلمانية من جهة الأغراض التي استهدفت الحركات العلمانية في الغرب تحقيقها منذ عصر النهضة، مثلما يفعل الكتاب الإسلاميون من أمثال محمد عمارة ومحمد نور فرحات ومحمد يحيى ومحمد مهدي شمس الدين - الذين يذهبون إلى أن العلمانية فكرة

[1] عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط 1 دار الساقي، بيروت، 1993، ص 38- 39.

أوروبـــية نشـــأت لحل مشكلة أوروبية هي مشكلة الكنيسة والدولة — وهـــي مشـــكلة غريبة عن الإسلام لأن دولة الإسلام ليست دولة دينية وليس فيها مؤسسة دينية كهنوتية يمكن أن يقع بينها وبين الدولة صدام أو صـــراع – وأنهـــا ، أي العلمانية، ليست سوى "انسياق في ركاب التغريب". يرى عادل ضاهر أن هذا المذهب في الفهم تمليه " اعتبارات إيديولوجـــية أكثر مما تمليه الرغبة في الوصول إلى فك المكنون الجوهري لمفهـــوم العلمانـــية"، وأن هذه السمات التي تنسب للعلمانية لا تشكل "الـــنواة الجوهـــرية" لهـــا، وإنما هي سمات لاحقة لما هو أكثر أساسية وجوهـــرية. ما الذي يشكل "النواة السيمانتية الجوهرية"، أي المكونات الأساسية للعلمانية التي لا تقبل الاشتقاق من أية سمات أخرى للمفهوم؟ يتحدد الأمر بشكل أوضح في ضوء تحديد السمة الأساسية للدولة الدينية "الكليانية". إن السمة الأساسية للدولة الدينية (..) هي كونها تنظر إلى الاعتبارات الدينية على أنها الاعتبارات الأساسية التي ينبغي للحاكم أن يلجأ إليها ليقرر ما الذي ينبغي سنّه من قوانين واختطاطه من سياسات على كل المستويات وفي كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية. لـــيس وجود سيطرة من قبل رجال دين معين على مقاليد الدولة هو ، إذن، المعيار لما إذا كانت الدولة دينية أم لا، بل إن المعيار هو كون الدين المصـــدر الأخـــير للتشـــريع والمعيار الأخير لما يشكل دولة فاضلة"[1]. والســـلطة الزمنية التي لا تستمد سلطتها من سلطة الله هي سلطة فاقدة

---

[1] نفسه، ص 48.

للشـــرعية. إن هذا الطابع الكلياني للدولة الدينية يشكل أهم الاعتبارات الأساسية لرفض العلماني للدولة الدينية.

ما هي النواة السيمانتية الجوهرية للموقف العلماني؟ إنها الإصرار على مبدأ "استقلال العقل الإنساني، وعدم اعتبار الدين الأساس الأخير للإلـــزام السياسي والأخلاقي، والقول بأسبقية العقل على النقل، وذلك خلافـــاً للطابع الكلياني للدولة الدينية الذي يقوم على تقديم النقل على العقـــل عـــلى نحو يقضي بتعطيل استقلالية العقل وتقليص دوره[1]. إن الســـمة الجوهرية للعلمانية تقضي بإعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيوية. ولا يتعلق هذا الأمر بالأمور المعرفية النظرية فحسب وإنما يتعلق أيضاً بالأمور العملية، أي الأخلاقية، حيث إن الموقف العلماني الإيبستيمولوجي يقضي بأن المعرفة العملية لا تجد ولا يمكن أن تجد أساسها الأخير في الدين. المعرفة العملية، والقيم الأخلاقية، لا يمكـــن اشتقاقها من الدين أو أخذها من الوحي أو من ما هية الله بما هـــو خالق أزلي، واحد أحد، واجب الوجود(..). وإنما ينبغي الرجوع فيها إلى العقل الإنساني المستقل استقلالاً تاماً عن الدين والوحي[2].

ويمـــيز عادل ضاهر بين ضربين من العلمانية: العلمانية الصلبة، والعلمانية اللينة. فالعلمانية الصلبة — وهي وحدها التي يتعلق بها ويخصها بالـــنظر والتحليل - هي هذه العلمانية التي تعطي الأولوية للاعتبارات

---

[1] نفسه، ص 53.

[2] نفسه، ص 61.

العقلـــية، وتستند إلى مبدأ "استقلال العقل الإنساني" استقلالاً تاماً عن الديـــن، وتقـــرر أسبقية العقل على الوحي. والسمة الأساسية التي تميز موقـــف "العـــلماني الصلب" هي أنه موقف "لا يتخذ من الاعتبارات السوســـيولوجية أو التاريخـــية أو السياسية أو الأخلاقية وما أشبه ذلك أساســـا أو مسوغاً أخيرا له"[1]. وما يعطي للموقف العلماني صلابته هو تمامـــاً "طابعه الفلسفي" الذي يقوم على اعتبارات فلسفية تتصف بأنها الأكـــثر ثـــباتا والأقل ارتباطاً بالظروف والحالات وعالم الوقائع بعامة. والعـــلماني الصـــلب يرفض الدولة الدينية بحكم طبيعتها والافتراضات النظرية التي يقوم عليها تبنيها، حتى ولو كانت الظروف الموضوعية تجعل وجودهـــا، أحياناً، وفي بعض الحالات، أمراً محتوماً أو ذا فوائد معينة. بتعبير آخر العلماني الصلب يعتقد أن العلاقة بين الدين وبين الدولة هي علاقـــة تاريخية أو موضوعية، وليست علاقة مفهومية وضرورية،واجبة منطقـــياً ومعـــيارياً. وهذا يعني أطروحتين أساسيتين: الأولى "مفهومية، وهي: أن العلاقة بين الروحي والزمني، بين الدين وبين السياسة، لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة موضوعية، أي علاقة تفرضها ظروف تاريخية معيـــنة"، ولا يمكـــن أن تكون نابعة من الماهية العقدية للدين. والثانية إيبســـتيمولوجية، وهـــي "أن المعرفة العملية (أي المعرفة المطلوبة لتنظيم شـــؤون المجتمع السياسية والإدارية والاقتصادية والقانونية) لا تجد ولا

---

[1] نفسه،ص 74.

يمكن أن تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية"[1]. وهاتان الأطروحتان اللتان تقوم عليهما العلمانية الصلبة، في رأي عادل ضاهر، "لا تتضمنان، لا منفردتين ولا مجتمعتين، موقفاً إلحادياً. فالأطروحة المفهومية ، مثلاً، تقول بعدم إمكان الربط على نحو ضروري بين الماهية العقدية لدين سماوي كالإسلام والشؤون الدينية أو السياسية. ولكن ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن الاعتقادات الأساسية لهذا الدين، بما في ذلك الاعتقاد بوجود خالق واحد أحد هو الله، لا تشكل ولا يمكن أن تشكل أساساً لاشتقاق أية نتائج بخصوص طبيعة النظام السياسي الذي ينبغي أن ننشئه". أما الأطروحة الإيبستيمولوجية فتقول "إن المعرفة العملية لا تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية. وهذا يعني أنه على افتراض امتلاكنا لمعرفة دينية، فإن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون آخر ما نلجأ إليه في عملية اشتقاقنا لمعرفة عملية. وهذا يعني أن صدق اعتقاداتنا الدينية الأساسية، بما في ذلك الاعتقاد بوجود الله، ليس ضرورياً لوصولنا إلى معرفة عملية. ولكن من الواضح أنه ليس في هذا نفي لصدق أي اعتقاد من الاعتقادات الدينية المعنية، إنه ينفي فقط أن يكون صدقها، منفردة أو مجتمعة، ضرورياً لوصولنا إلى معرفة عملية. من هنا فإن الأطروحة الإيبستيمولوجية أيضاً لا تستوجب موقفاً إلحادياً"[2]. وفيما يتعلق باستقلالية المعرفة الأخلاقية عن المعرفة اللاهوتية، أو الوحي – التي هي

---

[1] نفسه، ص 74.

[2] نفسه، ص 74-75.

سمة من السمات البارزة للفكر الكاثوليكي التومائي- يتنبه عادل ضاهر، في الإطــار الإسلامي الكلاسيكي، إلى أن هذه المسألة كانت موضوع خــلاف أساسي بين المعتزلة وبين الأشاعرة. فالمعتزلة يرون أن الحسن والقبح في الأفعال ذاتيان،أي أن العقل "مدرك" للقيم الأخلاقية لا منشئ لها. إن للقيم، إذن، وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الوحي. الحسن حسن في ذاتــه والقبــيح قبيح في ذاته، أي أنه حسن أو قبيح، ليس لأننا نراه كذلــك، بــل لأن طبيعته هي ما هي. فليست الذات العارفة هي التي تضفي عليه حسنه أو قبحه، بل إن دورها ينحصر في إدراك ما هو كامن موضوعياً فيه (..) وهذه المعرفة العقلية للقيم تستند في نهاية التحليل إلى مــبادئ أساسية ضرورية. هنا يتضح لنا أن دور الشرع في مجال المعرفة الأخلاقية لا يمكن أن يتعدى، في نظر المعتزلة، الإخبار عما هو حسن أو قبيح في ذاته. الشرع مخبر لا مثبت. والمبادئ الأخلاقية باعتبارها مبادئ عقلــية، مســتقلة منطقــياً عن الأوامر والنواهي الإلهية. ولهذا السبب بالذات، فإن المعرفة الأخلاقية مستقلة عن المعرفة الدينية[1]. أما الأشاعرة فيذهــبون،خلافاً لذلــك، إلى أن الشــرع هو مبدأ الحسن والقبح أو القيم،ولــيس العقــل، والشيء حسن أو قبيح لأن الله أخبر بذلك فأمر بالفعل أو نهى عنه.

تظــل القضــية الأساسية التي يتعلق بها عادل ضاهر هي تفنيد أطــروحة الإسلاميين القائلة إن الإنسان لا يمكنه أن يتدبر شؤون دنياه

---

[1] نفسه، ص 192.

بـــدون توجيه إلهي. والأساس المنطقي الذي اعتمد عليه في هذه المسألة يرتد في النهاية إلى تأكيد القول إن المعرفة العملية لا يمكن اشتقاقها من المعـــرفة الدينـــية، أي مـــن الوحي ومن مفهوم الله وماهيته. وأطروحة الإسلاميين هذه تعني عندهم، في رأيه، "أن الإسلام بحكم طبيعته يفرض عـــلى المسلم موقفاً رافضاً للعلمانية". وحين أطلق حسن البنا الشعار: "الإســـلام ديـــن ودولـــة"، لم يقصد إلى القول إن العلاقة بين الإسلام والسياســـة علاقة تاريخية، وإنما أراد أن يؤكد وجود علاقة جوهرية بين الاثـــنين. بحيـــث تعتبر الدولة داخلة في الإسلام، وأن يقال إن الإسلام يتضمن، بحكم ماهيته، الدولة، ولا يرتبط بها ارتباطاً موضوعياً أو واقعياً فحســـب، أي أن العلاقة هي علاقة منطقية أو مفهومية[1]. وذلك بكل تأكـــيد موقـــف رافض للعلمانية. وهذه الأطروحة هي أطروحة "مليئة بالمفارقات المنطقية".

يفصـــل عادل ضاهر في هذه "المفارقات المنطقية"[2] – التي لا أرى أن ســـياق هذا (المقال) يقتضي عرضها – ليقرر أنه يتعذر اشتقاق المسائل السياسية من ماهية الدين نفسه. فالاعتقاد الأساسي للإسلام بالله الواحـــد الأحـــد، الخـــالق لكل ما في السموات والأرض وذي العلم الكـــلي،والقدرة الكلـــية وذي الوجـــود الواجب.. لا يتضمن منطقياً الاعتقاد بأن المسلم، بغض النظر عن الظروف التاريخية أو الموضوعية التي

---

[1] نفسه، ص 327-328.

[2] نفسه، ص 328 ، وما بعدها.

يجد نفسه فيها، ملزم بأن يقيم دولة زمنية ذات أحكام وظروف وقواعد متغيرة. وهو يطرح السؤال التالي: "هل يمكن أن يكون الله ذو الطبيعة المسندة إليه من قبل الإسلام كائناً يمكن أن يأمر البشر بأن يقيموا دولتهم على أسس معينة ، لا سواها، بغض النظر عن ظروفهم الزمانية والمكانية؟ هل يمكن لكائن له طبيعة الله أن يفرض على المؤمنين في كل عصورهم وأممهم إلا يفصلوا بين دينهم والسياسة وألا ينظموا حياقم على المستوى السياسي- الاجتماعي — الاقتصادي سوى وفق قواعد نصت عليها شريعتهم؟"[1]. ويتنبه عادل ضاهر فضلاً عن ذلك إلى أن رافضي العلمانية من المفكرين الإسلاميين القائلين إن الإسلام وحده دين ودولة- وهو الموقف الذي قصدت تحليلاته إلى بيان تناقضه الداخلي- يسوغون هذا الرفض بما لديهم من ميل قوي إلى توحيد العلمانية "بانعدام الإيمان الديني أو لجعل انعدام هذا الإيمان على الأقل، شرطاً لها"، وزَعْمِ بعضهم أن العلمانية مروق من الدين (يوسف القرضاوي)،أو أنها "نهج حياتي مادي تكوّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية". وهذه النظرة إلى العلمانية خاطئة في رأيه، فضلاً عن أنها "تتعارض منطقياً مع افتراضاتهم أن الإسلام وحده دين ودولة، كما أن التوحيد بين العلمانية وبين انعدام الإيمان الديني يعني أنه لا وجود للعلمانية في الديانات التوحيدية الأخرى، المسيحية واليهودية، وهو أمر غير صحيح[2].

---

(1) نفسه، ص 332.

(2) نفسه، ص 354.

خالص القول – وذلك عود على بدء – أن العلمانية موقف يعني "استقلالية الإنسان" أو، كما مر، "الاستقلالية الإيبستيمولوجية للعقل الإنساني". واستقلالية الإنسان هنا ذات بعدين: استقلالية العقل الإنساني، واستقلالية الإنسان باعتباره كائناً أخلاقياً. واستقلالية العقل الإنساني تعني أن المعرفة العملية لا تقبل الاشتقاق من المعرفة الدينية. وأن لمعايير العقل أولوية مطلقة في الشؤون المعرفية. "فلا الوحي ولا الحدس ولا أية وسيلة أخرى قد يحلو لواحدنا أن يفترضها كمصدر للمعرفة يمكن أن تتخذ على أنها ذات أولوية على العقل أو على أنها حتى مستقلة عن العقل[1]. كل ادعاء معرفي يقوم على حدس أو وحي مزعوم ينبغي أن يوضع على محك العقل، وإلا فإنه يبقى مجرد ادعاء ويكون نصيبه من التحول إلى معرفة حقة هو لا شيء. وهذا يعني ، على الأقل، أن للعقل استقلالية تامة عن كل ما يقع خارجه، فلا يمكن إخضاعه لرقابة دينية أو غير دينية، ولا يمكن لأية معايير من خارجه، مهما كان نوعها ومضمونها، أن تكون ذات أسبقية على معاييره". واستقلالية العقل هذه لا تعني فقط استقلالية باعتباره عقلاً نظرياً، وإنما أيضاً باعتباره عقلاً عملياً، "فإن للعقل أيضا وظيفة معيارية – جوهرية، أي أنه أيضاً مصدر معرفتنا لما ينبغي أن يكون وللغايات التي ينبغي أن نختارها وللمثل العليا السياسية الاجتماعية التي ينبغي أن نتبناها وللقيم والمعايير التي ينبغي أن

---

[1] أنظر أيضاً: عادل ضاهر، أولية العقل – نقد أطروحات الإسلام السياسي، 2001.

نجعلها الأساس لتقييم أفعالنا وقراراتنا[1]. فالمعرفة المعيارية مثل أي نوع آخـــر مـــن المعرفة، من اختصاص العقل وحده. وتلك هي الاستقلالية للعقـــل التي تقوّم العلمانية. وإذا كانت العلمانية شرطاً ضرورياً لضمان استقلالية الإنسان، فإنها – فيما يقر عادل ضاهر – ليست كافية لضمان اســتقلالية الإنســان باعتباره عقلاً وباعتباره فاعلاً أخلاقياً، حيث إن الأنظمـــة العلمانية – كالنظام النازي أو الشيوعي الستاليني على سبيل المثال، قد تكون في بعض الحالات نافية لاستقلال الإنسان، عقلاً وفعلاً، إلى حد لا يقل في خطورته عن الحد الذي تبلغه الأنظمة اللاعلمانية في نفيها لهذه الاستقلالية[2]. حقيقة الأمر أن "النظام العلماني قد يتنافى مع اســتقلالية الإنســان (في الأنظمـــة التوتاليـــتارية) وقد لا يتنافى (في الديمقراطـــية)، وهـــذا يتوقف على سمات النظام الأخرى التي لا يمكن اعتبارها متضمنة، بالضرورة، في طبيعته العلمانية". "ولكن لا يمكن لنظام لاعـــلماني (..) إلا أن يكـــون ، بحكـــم طبيعـــتـــه، نافياً لاستقلالية الإنسان"[3]. والنظام اللاعلماني الذي يقوم على مبدأ "الحاكمية الإلهية" والإيديولوجيا الدينية "الكليانية" التي "تدعي لنفسها المطلقية" وأنها رسالة الله بـــالذات التي جاءت تعرض الإسلام في صورته النهائية، ليكون دين البشرية كلها ولتكون شريعته هي شريعة الناس جميعاً، ولتهيمن على كل مـــن كان قبلها وتكون المرجع النهائي ولتقيم منهج الحياة البشرية حتى

(1) نفسه، ص 361-362.

(2) نفسه، ص 375.

(3) نفسه.

يـــرث الله الأرض ومـــن عليها"[1]... هذا النظام نموذج لهذه "النظرة الشـــاملة الكاملة الإطلاقية" التي تناقض العلمانية وترفضها، ولا تسمح بالـــتعددية على أي مستوى نظري أو عملي، مثلما تحول بين الإنسان وبين "أن يختار بنفسه أسلوب الحياة الذي يروق له وأن يقرر بنفسه ما هـــي القـــيم التي ينبغي أن يتبناها وأن يفكر بحرية في القضايا التي تهمه كإنســـان وكعضو في مجتمع وأن يشكل رغباته وتفضيلاته في ضوء ما يوصـــله إلى انخـــراطه في تفكير معياري مُتَروٍ، وأن يكون متحرراً من وصاية الدولة ومسؤولاً عن تقرير المتجهات الأخيرة لحياته؛ وإذا لم يتح لـــه بشكل حقيقي ؛ ذي معنى أن يفعل أياً من هذه الأمور، فإن النتيجة الأخيرة المترتبة على ذلك هي الإلغاء التام لثنائية العام / الخاص والقضاء قضاء مبرماً على استقلالية الإنسان كفاعل أخلاقي"[2].

تتســـم المواقـــف السابقة التي عبر عنها المسيري وعزيز العظمة وعادل ضاهر بوثوقية صلبة. تصور المسيري العلمانية بما هي رؤية مادية أَحاديـــة شاملة للعالم، وتبين فيها عزيز العظمة "عملية تاريخية" طاردة للديـــن، ورأى فـــيها عـــادل ضاهر موقفاً صريحاً في "استقلال العقل الإنســـاني" وإطلاق مرجعيته. وجميعها يقيم تعارضاً بين العلمانية وبين الديـــن، بما هو حاملٌ لغائية سياسية، إما على جهة التناقض، وإما على جهة الطرد وإما على جهة الفصل.

---

[1] نفسه، ص 386؛ والنص لسيد قطب في: ظلال القرآن 6 :901.

[2] نفسه، ص 396.

يفـــارق بـــرهان غليون هذه المواقف، ويجتهد في تشكيل رؤية تركيبية ينأى بنفسه فيها عن الوقوع في السمة الإطلاقية لتلك المواقف، برغم احتفاظه بجملة من عناصرها على نحو من الأنحاء.

يستحضـــر بـــرهان غليون القول بأن العلمانية، بما هي نظرية ووســـيلة، بـــرنامج تغيير وإصلاح للواقع يقوم على الفصل بين الدين والدولـــة بما هو شرط للقضاء على الاستبداد والتمييز بين الناس حسب قـــربهم من المعرفة الدينية الصحيحة، وتحرير العقل من الخرافة وإطلاق الـــروح العلمية والإبداعية. أي بما هو "عقلنة وترشيد النشاط الإنساني والمـــدني، كنتـــيجة لفـــتحه على المعرفة العقلية والعلمية، وتخليصه من الـــنظرية الغيبية اللاهوتية"[1]. وهذه العقلنة هي، كما نجد عند ماكس فيـــبر، الابـــتعاد عن اللجوء إلى "آليات سحرية لفهم العالم". العقلانية والموضـــوعية والـــبعد عـــن الاهتمامات والتفسيرات الدينية والتقليدية والســـحرية للأمـــور الأرضـــية هي الأسس التي تقوم عليها العلمانية. والعلمانية، بما هي نظرية، تفهم بمعنيين: "الأول إجرائي سياسي، يتعلق بتنظـــيم العلاقة بين الدين والدولة عموماً، ومضمونه نزع القدسية عن نشـــاط وممارسة الدولة والحكام وإخضاعها للمناقشة العقلية والمسؤولية والمحاســـبة البشرية(..) المعنى الثاني فلسفي يفيد إدارة الرأسمال الفكري وتنظـــيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة القديمـــة والحديـــثة، الدينـــية والعلمـــية، الروحـــية والمادية، الأرضية

---

[1] برهان غليون: نقد السياسة – الدولة والدين، ص 278.

والســـماوية". وبهذا المعنى تكون العلمانية في تطورها التاريخي "الثمرة الطبيعـــية والعفويـــة لتطور الحضارة وما يرافقها من ارتفاع في مستوى العقـــل". وفي جمـــيع الأحـــوال تكون العلمنة هي "التعبير عن نمط من العقلانـــية يعكـــس حـــركة الحياة الجديدة ووقعها وتوجهها ونفَسَها الأعمـــق، عقلانية السياسة والتنظيم الجماعي، وعقلانية الوعي وتنظيم الحياة الفردية"[1]. وبتحرر السلطة العمومية في الغرب – الذي هو مبدأ العلمانـــية– من سلطة الكنيسة أصبحت العلمانية تشير إلى التماهي مع العقـــل والعقلانية والروح الدنيوية وبات العقل هو موضع الثقة والمرجع في التوجه الإنساني. بتعبير آخر كان "التوجه الإنساني الذي أسس لنفسه (في الغـــرب) بـــرفض اللاهـــوت القطعـــي والتحقيري للإنسان، أي بالعلمانية،هو الحجر الأساس في بناء نفسية بذل الجهد والجهاد الأرضي وتحريـــر العقل وإطلاق روح المدنية من جديد". وقد بات هذا التطور "حـــركة إنسانية عامة وشاملة ناجمة هي نفسها عن تطور الحضارة التي أطلـــق فيها تعزيز العقل المبادرة، وما تعبر عنه من تطور سيطرة الإنسان على العديد من الظواهر الاجتماعية والطبيعية التي كانت تشكل بالنسبة لـــه مظهـــراً لإرادة عشوائية لا قانون لها، ولا يمكن للعقل أن ينفذ إلى أسرارها". وذلك يعني أن تطور العلمنة قد أفضى في العصر الحديث إلى ترسخ "الموقف العقلي والدنيوي، أي إلى إعادة ثقة الإنسان بعقله وإلى المصـــالحة بيـــنه وبـــين الحقيقة الدنيوية، أي بينه وبين الحياة والأرض

---

(1) نفسه، ص 281.

والطبيعة". وهذا في رأي برهان غليون تطور قد فتح المجال أمام "مصالحة جديدة بين الحياة والآخرة، وبين العقل والوحي، وبين الدولة والدين"، كما أنه أتاح "إعادة بناء وتجديد الضمير الديني"[1].وتتعين هنا الإشارة إلى أن العلمانية، بما هي موقف فلسفي عميق- عقلاني وإنسانوي- من العالم، لا يمكن أن تفهم إلا من منطلق رفض تسلط الحياة الأخروية على الحياة الدنيوية، وربط احتقار البدن باسم الخلاص الروحي، أو إحداث قطيعة مع العالم، قطيعة تؤدي إلى اضمحلال العالم وفنائه. وذلك يفضي، في رأي برهان غليون، إلى القول إنه إذا كان العقل هو مرتكز الفكرة العلمانية، فذلك لأنه يمثل قدرة الإنسان الإيجابية والخيرة الموجودة في العالم، والتي يمكن الثقة بها والاعتماد عليها وتطويرها في موازاة الإيمان واستلهام القول الإلهي"[2]. لأن الحقيقة هي أن العلمانية هي "التعبير عن تعاظم استخدام العقل والملكات الإنسانية الأخرى في ترجمة الرسالة الإلهية الموجهة الأولى. وليس هناك عقل ولا عقلانية مفصولة بالفعل عن الرسالة الإلهامية الأولى الدينية والأخلاقية". وبكلمة تذكّر هيجل: "إن العقلنة ليست نقيضاً للإلهام بقدر ما هي التجسيد الأرضي والتاريخي له"[3]. لذا ينتهي برهان غليون إلى تأكيد القول إن العلمانية، بما هي موقف فلسفي من العالم والوجود وبما هي تطور في بنية الوعي البشري الرمزية ونمط استيعابه وإدراكه للعالم الموضوعي، ليست غريبة

---

(1) نفسه، ص 314-315.

(2) نفسه، ص317.

(3) نفسه، ص 218.

عن الوعي العربي الإسلامي. لأن "الإسلام يضع العقل في موازاة الوحي وكدعـــم له، ومكمل أيضاً، وليس كنقيض له أو عدو. ولهذا لم تحصل القطيعة بين الأرض والسماء، في الوقت الذي كانت الكنيسة قد جعلت مـــن العالم، والعقل البشري كجزء من العالم الأرضي، معارضاً للوحي، بقدر ما أصبح عندها هذا الوعي حياً مستمراً في التاريخ، وقائماً بشكل دائـــم في العـــالم. ولهذا أيضاً لم يأت تحرير العقل في الإسلام وتفجير الاهـــتمام بالعـــالم والثقة به وإضفاء طابع الخير عليه من خارج الفكر الديني والعقيدة، ولم يضطر الفكر الديني من أجل هذا التحرير إلى وضع الدنـــيا في مواجهة السماء. كما لم يأت تأكيد قيمة الإنسان كانتقاص مـــن كـــرامة رجـــل الدين أو الكنيسة الإلهية، ولكنه جاء كتعبير عن استخلاف إلهي وتكريم من داخل منظومة القيم الدينية وبدعم منها"[1].

ما الذي يَخْلُص لنا من جملة هذه الرؤى والمواقف؟ وهل يمكن الوقوف على مفهوم "صلب" للعلمانية منها، أو وأن هذا العنصر أو ذاك مـــن عناصرها هو الذي يستحق أن يؤخذ في الحسبان؟ أم أن المفهوم - بكل بساطة – هو مفهوم ذو علائق غربية مرتبطة بحدث تاريخي يتعلق بعلاقـــة الدولة بالكنيسة في أوروبا، وهي حالة غير قائمة في الفضاءات العربية والإسلامية، وذلك يستدعي إقصاء المفهوم وإزاحته، وهل يسمح هـــذا التضارب في الفهوم الخاصة بالعلمانية بأن نسلّم بأن مفهوماً على هذا القدر من"اللاتحديد" و "اللاتعيين" والعارضية الزمنية يمكن أن يكون

---

[1] نفسه، ص 317.

مبدأ للخلاص؟ أم أن ثمة ، برغم ذلك كله، "معنى" ما في العلمانية يتعين الاحتفاظ به وتوظيفه في مركب خلاصي أو شبه خلاصي مقصود؟

سأجري نظراً نقدياً في الفهوم العربية الأساسية التي عرضت لها في هذا الفصل، وسأحاول أن أتبين ما يمكنني الاحتفاظ به منها دون أن أتجاهل صورة أو صور المفهوم، مفهوم العلمانية، في أصوله التاريخية، أي في التجربة الحضارية الغربية. لأن الذي لا شك فيه هو أن هذا المفهوم يمد جذوره في التجربة الغربية وليس في التجربة التاريخية العربية الإسلامية التي لم تعرف مبدأ الفصل أو الحياد أو الإقصاء في علاقة "الخليفة" أو "الإمام" — أي الدولة- بما هو "ديني". وذلك باستثناء ما عرض في مسألة (المحنة) و (الامتحان) بخلق القرآن حيث أبنت في عمل سابق[1] عن تقابل حقيقي بين دولة الخلافة العباسية- وهي دولة زمنية دنيوية- وبين تيار أصحاب الحديث المتجذرين في نزعتهم "الدينية" الإطلاقية. لكن حتى في هذه الحالة لا نستطيع أن نزعم أن دولة الخلافة العباسية الدنيوية كانت دولة تفصل بين الدين وبين الدولة أو أنها تتخذ موقف "الحياد" في أمر الشريعة. إذ واقع الأمر أنها كانت في علاقتها بالشريعة تتبنى رؤية "ليبرالية" — بمعنى من المعاني — إن شئنا استخدام مثل هذا المصطلح الحديث لا أكثر ولا أقل.

لست أشك أبداً في أن تَمثُّلَ العلمانية، بما هي رؤية شاملة للعالم "ذات ماهية أَحادية مادية" خالصة، هو تمثّل يفارق جميع الفهوم التي

---

[1] كتابي: المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، 2002.

حددها لها "فقهاد العلمانية" الغربيون ولا يصدق إلا على "أحوال" نَفيرٍ مـــن القوم انتسبوا إلى العلمانية وتعلقوا في الآن نفسه برؤية مادية للعالم فثبت في الاعتقاد أن العلمانية تقترن، ضرورةً، بهذه الرؤية. وقد يلوح لي أن توجـــيه المســـيري لمعـــنى العلمانـــية عـــلى هـــذا النحو ينطوي عـــلى"اســـتراتيجية" إيديولوجية تنشد في نهاية المطاف إضفاء خصائص "ســـلبية" على العلمانية في فضاءات لا ترتاح أبداً للنزعات المادية، هي الفضاءات العربية والإسلامية. وليس ذلك أمراً مبتدعاً في أجواء السجال الإيديولوجـــي. لكـــن الحقيقة هي أنه لم يزعم أحد من المنافحين عن العلمانية في مواطنها الأصلية بأن العلمانية "رؤية شاملة"، أو أنها "فلسفة شـــاملة"، ماديـــة؛ أو غير مادية، والموقف المرجَّح في ذلك أنها ليست "فلســـفة" وليســـت "عقـــيدة". لا شك في أنها في صيغتها "الفرنسية الراديكالية" تبدو إيدولوجيا صارمة، لكنها لا تشتمل على نظرة شاملة إلى العـــالم وإنما على موقف راسخ صارم من جانب الدولة بإزاء الدينيّ ورمـــوزه. والعلمانـــية "الجمهورية " فتحت مجالاً واسعاً لكل أشكال الإيمـــان العقيدي أو الفلسفي الشخصي في الفضاء العلماني. وفضلاً عن ذلك فإنه لا شيء، بالضرورة، يجعل من العلمانية، فلسفة "مادية"، أو أن يكـــون كـــل علماني "ملحداً" أو منكراً لهذا الدين أو ذاك، إذ المبدأ في العلمانـــية أنهـــا – في مـــا يشبه الإجماع عند العلمانيين على اختلاف منازعهم- ترد "الديني" إلى المجال الخاص فحسب، وفي هذا المجال يمكن أن يكـــون الموقف إيمانياً أو لاأدرياً أو شاكاً، أو إلحادياً. وأما ما خرج

عن ذلك فالأصل فيه أن يُرَدّ إلى دواعٍ أو اعتبارات أخرى. غير أن فهم المسـيري للعلمانـية– في شكلها "الجزئي" – بما هي فصل للدين عن السياسـة، هـو فهـم دقيق سليم، وهو يتطابق تمام التطابق مع الفهم التقليدي التاريخي والأصلي للعلمانية. وهذا يعني أن علينا أن نقصي من فهمـه للعلمانية معناها "الشامل" وأن نحتفظ منه فقط بمعناها الجزئي. وذلك مقتضى الدقة والحق أيضاً. وبهذا الاعتبار يمكن للعلمانية بمعنى ما، أو بوجـه مـن وجوهها أو دلالة من دلالاتها، أن تؤدي وظيفة ما في الفضاء الاجتماعي الديمقراطي العربي.

وليس يخفى، عند التدقيق والتحليل أن المنظور الذي يختاره عزيز العظمة للعلمانية – وهو بكل تأكيد منظور مختلف عن منظور المسيري وغيره – ليس إلا تجسيدا للعلمنة التاريخية المتمثلة في الحداثة والتحديث، أعني في الحداثة العقلانية، وفي التحديث التنظيماتي والتنموي والتطوري. وإزاحـة الديـن أو فصله عن الدولة، هنا، ليس إلا مظهراً من مظاهر التحول الذي يعتور لمسار التاريخي الحتمي للمجتمعات الإنسانية. وإذا كانـت العلمـنة "عملية تاريخية"، كما يرى العظمة ، متابعا ما نوه به بـراين ويلسـون، فإن من الطبيعي أن يعني ذلك أن "العلمانية" ظاهرة زمنـية عارضة، ظاهرة تاريخية ، وأنه يتعذر التسليم بأن مسيرة التاريخ الكوني آيلة على الدوام، إليها، ومستقرة إلى الأبد فيها. وليس أدل على ذلك، مثلاً، من أن "العملية التاريخية" الراهنة تنطوي على "عودة الديني" بشـكل صريح، كما أن موجة "العصر الجديد The New Age، تمثل

هـــي أيضـــاً مظهراً بيناً من مظاهر الارتداد عن "العلمنة" (وأشدد على كلمة "العلمنة"، وليس على "العلمانية"). ثم إن حالة "التثبيت" التي يقف عندها عزيز العظمة إذ يجعل من "اللحظة العلمانية" الفرنسية لحظة أبدية هـــي موقف لا يستقيم إلا في فلسفة تستند إلى "الماهيات" لا في فلسفة تاريخـــية ذرية خاضعة للنسبية والتغير. وهكذا يبدو أن ربط "العلمانية" بالمســـار التاريخي لا يعزز قضية العلمانية، لا بل إنه قد يقلل من شأنها ويهمشـــها. ثم إن القول إن كل عملية تطورية أو تجديدية أو تنظيماتية جديدة تعني "علمنة" هو أيضا قول لا يعزز العلمانية، لأن "الدين" نفسه قـــادر عـــلى تمـــثل أحوال وأشكال وعناصر من الحداثة و"العصرنة" والـــتجديد دون أن يَفُتَّ ذلك في عضده أو أن يضعفه أو أن يزيحه من الفضـــاء الـــتاريخي والاجتماعي. لا بل إنه قد يقويه ويشد من أزره. والحقـــيقة أنـــه إذا كان للعلمانية من معنى عميق، خارج إسار المسار الـــتاريخي النسبي المتغير، الذي لا يحكمه قدر نهائي، فذلك المعنى كامن بالدرجة الأولى في الارتباط الوشيج بالعقلانية وفي القول إن العقل ينبغي إن يكـــون المعـــيار الأول لأفكارنا واعتقاداتنا وأفعالنا. وذلك مذهبٌ وجيه.

وهـــذا المعـــنى الأخـــير هو الذي يميز موقف عادل ضاهر في العلمانـــية. إذ ليســـت هذه عنده إلا الاستناد إلى مبدأ "استقلال العقل الإنســـاني"، حيـــث إن هـــذا المبدأ هو الذي يجسد "النواة السيمانتية الجوهرية" للموقف العلماني. ومعنى "استقلال العقل الإنساني" أن يكون

العقل هو المرجع لأفكارنا وأفعالنا، وأن يكون العقل، بالتالي، هو الموجه للدولة وقوانينها وأنظمتها، وأن لا يكون لأية سلطة أخرى، دينية أو غير دينية، سلطة عليه. فهو المقدم على "النقل" وعلى أية سلطة أخرى. وتأسيساً على استقلال العقل يصبح من الضروري القول بفصل الدين عن الدولة.

أشك كل الشك في أن تنجح "جدليات" عادل ضاهر القوية مع خصومه من المفكرين الإسلاميين في أن تردهم عن اقتناعاتهم الراسخة بمبادئهم "الدينية" بدءاً من هذا النقاش الفلسفي المكثف الذي يستند في كل أحواله إلى مبدأ عدم التناقض المنطقي. لأن القضية عندهم بكل بساطة، هي قضية "اختيار إيماني" Acte de foi ، أو فعل إيماني، غير خاضع لمبادئ المنطق الأرسطي أو غير الأرسطي. وحين يتعلق الأمر بامتناع اشتقاق الأخلاق والسياسة من "ماهية الله" — أي امتناع أن تكون المعرفة الأخلاقية والسياسية مشتقة من ما هية الدين– فإن "متكلماً"، قديماً أو حديثاً، يمكن أن يدفع ذلك بالقول إن هذه "المعرفة العملية"ليست، في حقيقة الأمر مشتقة من مفهوم الله وماهيته بما هو (ذات)، وإنما هي نتيجة (فعل) لهذه الذات تأمر بأوامر وتنهى عن نواه، أي أننا قبالة فلسفة "اسمية" تنكر "الماهيات" أصلاً، ولا تعترف إلا بـ "الأفراد". غير أن ما يقلقني أنا شخصياً — بعيداً عن جدليات "الإسلاميين" والمتكلمين، هو أن الموقف الذي يلتزم به عادل ضاهر يبدو لي صورة من صور "العقلانية المسرفة" التي لا تعترف بشيء غير العقل،

وتضع العقل في موضع "مطلق " متعال لا يطاله طائل من أحكام المكان والزمان والبيولوجيا والتاريخ والتراث والثقافة. وواقع الحال أن العقل لا يمكن أن يكون هذا الكائن المطلق المتعالي الذي يقصي الإله عن العرش ويستولي عليه. تقول لنا الأنتروبولوجيا الإنسانية إن العقل هو، فحسب، أحـــد مكونـــات الوجود الإنساني، وإن هذا الوجود ينطوي على قوى أخـــرى ذات حقـــوق حيوية لا يجوز التفريط فيها، وإلا اختل الوجود الإنســـاني وفقد توازنه ووحدته. لست أشك أبداً في أن للعقل حكمه ومرجعيـــته، بـــل وأسبقيته التي لا يجوز التفريط فيها — وليس سراً أن المعـــتزلة وابـــن رشد قد أقروا ذلك — لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن العلاقة هي علاقة ترافع وتناقض وأن أحدهما يَجُبّ الآخر قطعاً. فالعلاقة بـــين الاثـــنين يمكن أن تكون علاقة تلاقٍ أو توافق أو تضافر. تصيب "العقلانـــية" إذ تتعلق بأن "العقل سيد الأحكام"، لكنها تقصّر حيث لا تســـلّم بأن هذا "السيد" لا يمكن أن يجري بإطلاق خارج مسار التاريخ وأحكام الطبيعة وكينونة الإنسان الشاملة وضرورات الوجود.

أخلـــص إلى القـــول إذن إن الدلالة الجوهرية النهائية للموقف العلماني هي أنها تاريخياً موقف من الدولة بإزاء الدين: موقف يقوم على الفصـــل أو عـــلى الحياد. لكن هذا الموقف موقف عارض في السياق الـــتاريخي النســـبي ولـــيس له في المسار التطوري للتاريخ الاجتماعي والسياسي صفة الإطلاق والأبدية. والعلمانية على وجه الخصوص، وفي نهايـــة المطـــاف، موقف أساسه العقل والعقلانية؛ أي كما يقول برهان

غليون، موقف فلسفي "عقلاني" "إنسانوي" من العالم. بهذا الإهاب وبهذه الصيغة يمكن للعلمانية أن تكون موضوعاً للمراجعة والتمحيص، كما يمكن أن تكون سبيلاً أو طرفاً من سبل الخلاص وأطرافه. بيد أنه لن يتهيأ لها، في الفضاءات العربية، أن تكون كذلك إلا إن هي تخلت عن الصيغة الراديكالية المغلقة – أي عن العلمانية بما هي "فصل" – وطوّرت فهماً للعلمانية الحيادية المنفتحة، المتوافقة مع نظام سياسي حر يعتمد الديمقراطية بما هي تكنولوجيا سياسية ذات قيم ثقافية مصاحبة، وأن يوجه مبدأ "استقلال العقل الإنساني" بحيث يعترف في هذا "الاستقلال" بشرعية "الأوامر" و"المطالب" و"الحقوق" التي تُلْزم بها القوى "الأنتروبولوجية" الأصيلة في الإنسان، على ما سأعود إليه في منتهى هذا (المقال).

الفصل الرابع

الليبرالية بحدود... الليبرالية بلا حدود

لا يـــتطرق الشك إلى بال أحد اليوم في أن (الليبرالية) قد حققت، مـــع نهايـــة القرن الماضي ومطالع القرن الحالي، ظفراً فذاً. بيد أن الذين يؤمـــنون بـــأن هذا النظام هو "خاتم الأنظمة" وأتمها لا يعبرون في نهاية التحليل والمطاف إلا عن رؤية اسكاتولوجية مسيانية مفعمة بعبق ديني لا يمكـــن نكرانه. فنهاية التاريخ هي "نهاية التاريخ" أي أنها اليوم الموعود الـــذي يتجسد فيه "المطلق المثالي" الذي ظلت البشرية تتطلع إلى إدراكه خـــلال أزمـــنة متطاولة لا عد لها ولا حصر. استكملت هذه "النعمة" تحققهـــا في "الأرض الجديـــدة" لكن وعودها لن تلبث أن تشمل كل المعمورة.

وتســـتمد هذه المنظومة الفذة قوتها من مصدرين: الأول مفهوم (الحـــرية) الذي يكتسب قيمته ودلالته العميقة لا من التطلع "الطبيعي" الإنساني وحده، وإنما أيضاً من مناهضته لأكثر المفاهيم بغضاً ونفوراً عند الـــنفس البشرية، مفهوم الاستبداد، المنحدر إلى مجال الفعل الإنساني من الغريـــزة الحيوانية المغروسة في ركن من أركان النفس الإنسانية؛ الثاني: الـــنظام الإقتصـــادي الحر المتعاظم الانتشار والهيمنة والقوة والمعزز بآلة إعلامية كونية عملاقة.

سأستحضـــر في هـــذا الفصل جملة القول في معنى الليبرالية وفي أصولها الغربية –أولاً- وفي تطوراتها الأخيرة وما تعد به أهلها الأقربين، وجملة بقية العالم، في هذه العقود المتأخرة من تطوره. وذلك من أجل أن أتحـــول بعد ذلك إلى الفضاءات العربية الحديثة والمعاصرة التي عبر إليها

هذا المفهوم في إهاب (الحرية)، وأجرى فيها تحولات وتشكلات تتعاظم يوماً بعد يوم، ومن أجل أن أتبين في نهاية هذا العمل ما الذي يمكن لليبرالية، أو لبعض أشكالها، أن تقدمه لنا في معرض تشوفنا للخلاص وفي أية حدود تستطيع أن تفعل ذلك بجدوى وفاعلية. ذلك أن الفكر العربي الحديث قد استقبل "فلسفة الحرية" غداة العصر نفسه الذي كانت الليبرالية فيه تشتد في الغرب الأوروبي والغرب الأمريكي وتنتشر خارج فضاءاتهما لتعبر الأجواء العربية باسم (الحرية) وتستمر في الانتشار والتجذر في الصورة التي غلبت فيها "الديمقراطية" على الليبرالية وأصبحت الرمز القوي الدال عليها. وإذا كانت الفهوم التي انتشرت لليبرالية — وبتعبير أدق لـ "قيم الليبرالية" — في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين قد لاقت أصداء قوية لها في أنظار "الليبراليين العرب" فإن الفهوم المتأخرة لهذا النظام ما زالت بعيدة عن الجو العام الذي تستخدم فيه فكرة الحرية عندهم. وإذا كانت الأفكار الليبرالية التي عبر عنها المفكرون العرب خلال ما أسماه ألبرت حوراني "العصر الليبرالي" أفكاراً مرتبطة بالليبرالية الكلاسيكية ، فإن أي قول في الحرية والليبرالية ينبغي ألا يقف عند هذه الليبرالية وإنما عليه أن يضع في حساباته التطورات الأخيرة لهذه المنظومة في ما أطلق عليه اسم "الديمقراطية الليبرالية" Liberal Democracy أو "الليبرالية الغالية" Ultra-Liberalism أو "الليبرالية الجديدة" Neoliberalism أو "الليبرتارية" (Libertarianism/Libertarisme) ، فواقع الأمر أن

تطـــوراً عمـــيقاً قد اعتور مفهوم الليبرالية في العقود الأخيرة ووجهه في مســـارات جديـــدة لا تقف عند حدود المفهوم التقليدي للحرية وإنما تذهـــب إلى مدى أكثر عمقاً وأبعد غوراً وأشد خطراً. ومع أن المعركة بين الاشتراكية والرأسمالية قد حسمت في نهاية القرن الماضي لصالح هذه الثانية، إلا أن معركة "الليبرالي" و "الاجتماعي" ما تزال قائمة بحدة، وفي إطارهـــا يتعين تحديد "الوعود" التي يمكن لمفهوم ما لليبرالية أن يقدمها للفضاءات العربية فضلاً عن الفضاءات البشرية الأخرى.

يقتضي وضع المسألة في هذه الحدود أن نستحضر معنى أو معاني هذا المفهوم، مفهوم الليبرالية، في الفضاءات الأصلية التي نشأ فيها وتطور حتى انتهى إلى ما انتهى إليه في أيامنا هذه.

علينـــا ألا نـــتوهم أن مصطلح الليبرالية هو مصطلح يقال بـــ "الـــتواطؤ" ، أعـــني بالمعنى نفسه عند جميع الذين يستخدمونه. فحقيقة الأمر أن الفهوم له تتفاوت بين مفكر وآخر وبين تيار وآخر. ويكفي أن نســـتعرض عـــدداً مـــن المقاربات لهذا المفهوم، الواردة بأقلام عدد من مفكري وكتاب القرن العشرين في الغرب، حتى نتبين الطابع الذي يجعل مـــن هذا المفهوم مفهوماً "حمالاً للوجوه" ، وإن كان ثمة بعض العناصر التي يشترك في إثباتها له الكثيرون.

كتـــب إميل فاغيه (Emile Faguet,Libéralisme, 1903) في العام 1903 يقول: "إن إعلانات حقوق الإنسان في خطوطها العامة هي شـــريعة الليبرالية نفسها(..) فالليبرالية الذكية لا تتمثل إذن في إضعاف

السلطة بقدر الإمكان وفي جميع النقاط – فذلك أمر أحمق أيضاً– وإنما في أن ترسم بثبات الحد الذي يتعين على السلطة المركزية أن تظل ، دونه، قوية، وأن لا تكون أي شيء على الإطلاق، وراءه". وفي العام 1927 كتب لودفيج فون ميزس (Ludwig Von Mises, Liberalism, 1927): "ليست الليبرالية ديناً، ولا رؤية للعالم، ولا دفاعاً عن المنفعة الخاصة. وهي ليست ديناً لأنها لا تطلب إيماناً ولا تقوى، ولأنه لا تصوف فيها ولا عقائد. وهي ليست رؤية للعالم لأنها لا تحاول أن تفسر الكون ولأنه ليس لديها ما تقوله ولا ترمي إلى أن تقول أي شيء عن معنى الوجود الإنساني وغايته. وهي ليست الدفاع عن المنفعة الخاصة لأنها لا تجلب ولا ترمي إلى جلب منافع خاصة لأفراد أو جماعات. إنها شيء مختلف تمام الاختلاف. إنها إيديولوجية، إنها عقيدة في العلاقات المتبادلة بين أفراد المجتمع، وهي في الوقت نفسه تطبيق لهذه العقيدة على سلوك البشر في المجتمع الواقعي(..) إنها تنشد فقط أن تعطي شيئاً،وهو التنمية السليمة للرفاهية المادية للجميع، وذلك من أجل أن تجنبهم الأسباب الخارجية للألم، بقدر ما يتعلق ذلك بسلطة المؤسسات الاجتماعية". وفي (ثورة الجماهير) يكتب خوزيه أورتيغاي جاسيت في العام 1929: "إن الليبرالية هي مبدأ القانون السياسي الذي بحسبه وبرغم قدرتها المطلقة، تنحصر السلطة العمومية في ذاتها وتسعى، حتى على حسابها، لأن تتخلى عن مكان في الدولة التي تحكمها ، وذلك حتى يتمكن أن يحيا فيها أولئك الذين لا يفكرون ولا يشعرون مثلما تفكر

هـــي وتشعر، أي مثل الأكثر قوة، مثل الأغلبية. الليبرالية... هي الكَرَم الأقصى: إنها الحق الذي تمنحه الأكثرية للأقلية، إنها أنبل نداء صدع على ظهـــر البســـيطة". وفي العام 1960 يكتب فريدريك فون هايك : "إن الســـمة الصـــارخة لليبرالية، وهي السمة التي تميزها عن كل من "التيار المحـــافظ" وعـــن الاشـــتراكية، تتمثل في الفكرة القائلة إن الاعتقادات الأخلاقية التي تتعلق بوجوه السلوك الشخصي التي لا تؤثر مباشرة على المجال المصون للأشخاص الآخريـــن، لا تســـوغ أي تدخـــل قسري" .(Friedrich Von Hayek, La constitution de la liberté 1960). ويقـــول ريمون بولان: "أدعو ليبرالية الفلسفة السياسية التي (تمثل فيها) الحـــرية – أعني حرية كل موجود إنساني- القيمة الأخلاقية والسياسية العلـــيا، القيمة التي يجدر من أجلها، عند الضرورة، التضحية بكل القيم الأخـــرى" (Rayond Polin, Le libéralisme, oui, 1984). ويـــرى مـــاريو فارغـــاس لوزا أن "الليبرالية ليست تحرير الأسعار وفتح الحدود للمنافسة الدولية، لكنها الإصلاح الشامل للبلد، وخصخصة و(اعتماد) اللامركـــزية (فيه) على كل المستويات، وأن نضع في يد المجتمع المدني، بمـــبادرة الأفراد (الأحرار) ذوي السيادة – جميع القرارات الاقتصادية. (وهي كذلك) توافر إجماع حول "قواعد اللعبة" التي تميز المستهلك على المنتج،والمنتج على البيروقراطي، والفرد قبالة الدولة، والإنسان المشخص الحي "هنا والآن" قبالة هذا التجريد الكبير: الإنسانية القابلة". (Mario Vargas Llosa , Les enjeux de la liberté. 1994). وعـــند ألان

بلـــوم: "أن يكـــون (إنســـان ما) ليبرالياً (ذلك يعني) الإيمان بالحرية والمساواة الطبيعية بين جميع البشر، وبالتالي الإيمان بأن لهم حقوقاً طبيعية لا تفريط فيها في الحياة والحرية واحتياز الملكية، وأنهم يملكون عقلاً قادراً عـــلى أن يميز هذه الحقوق وهذه الحكومات، وأن الحكومة لا تكتسب شرعيتها إلا برضى المحكومين" (Allan Bloom, Commentaires, 1985). أمـــا عـــند نوربرتو بوبيو فإن "الليبرالية عقيدة الدولة المحدودة من جهة سلطاتها ووظائفها على حد سواء. والمعنى الجاري الذي يستخدم لتمثيل الوجـــه الأول هـــو مفهوم دولة القانون، والثاني هو مفهوم دولة الحد الأدنى" (Norterto Bobbio, Libéralisme et démocratie, 1991).

ومـــع ذلك يقول ريمون آرون – خلافاً لبعض ما مر- "إن ما يسم بعمـــق الليبرالية الحقيقية، اليوم، هو أنها تصوّر لعالم ،وأنها فلسفة" (Raymond Aron, Qu'est-ce que le libéralisme? 1960). أمـــا ريمـــون بولان فيؤكد أن "الفرد، لا السياسة أو المجموع أو الجماعة، هو (الذي يَمْثُلُ) في قلب الغائية السياسية الليبرالية" (Raymond Polin, Le libéralisme, oui,). ويؤكد نوربرتو بوبيو هذا المعنى إذ يقول: "بدون الفردانـــية (لا وجود) لليبرالية (Norterto Bobbio, Libéralisme et démocratie, 1991). لكن الجميع يرددون في نهاية الأمر مع فارغاس نوزا: "الليبرالية هي فلسفة الحرية"[1].

---

[1] استقيت هذه الأقوال جميعاً من: LAURENT, Alain, La Philosophie, liberale – Histoire et actualité d'une tradition intellectuelle,2002.

في هذه الأقوال الجامعة أو المفردة معان ووجوه، مثلما أن فيها تلويـنات متباينة وأشكالاً متطورة أو مطوَّرة. وهي بكل تأكيد لا تقدم فهماً واضحاً محدداً للمصطلح مثلما أنها لا تصلح لأن تبرز كافة التطورات التي اعتورت المفهوم،وبخاصة في أشكالها المتأخرة التي تفرض اليوم بقوة التمييز بين عدة أشكال من الليبرالية – وعلى وجه التحديد بين شكليها الأساسيين: الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية – من جانب، والتطور الأخير الذي عرض لها في ما يسمى بـ "الليبرالية الجديدة"، من جانب آخر.

ومع ذلك فإن الليبرالية ليست أمراً ممتنع التحديد، إذ من الممكن محاصرة المفهوم تاريخاً ومصطلحاً، برغم بعض وجوه الالتباس التي تعرض هنا أو هناك في فضاءاته المختلفة.

في مقاربة شاملة أولى يمكن القول إن الليبرالية تقليد في الفلسفة السياسية يرجع إلى القرن التاسع عشر والقرن العشرين برغم أنه قد وجدت له صيغ عديدة سابقة على هذا التاريخ، وبخاصة في القرن الثامن عشر، حيث تظهر الليبرالية في نهاية هذا القرن بما هي فلسفة سياسية موائمة، عند أصحابها، للعالم الحديث، التجاري من وجه والمتعاظم في نزعته الديمقراطية من وجه آخر. وهي تمثل استمراراً للتقليد "الجمهوري" وذلك بما تنطوي عليه أفكار رجالها الكبار: لوك ومونتسكيو بوجه خاص. ومع ذلك فإن أنصار هذه الرؤية الجديدة- الليبرالية – ينكرون،

في الغالب الأعم، أية علاقة بين الليبرالية وبين النزعة الجمهورية، إذ يعتبرون هذه النزعة فلسفة ذات حنين لا حدود له إلى معاني "الفضيلة المدنية" ومشاركة المواطنين في الحياة السياسية، فلسفة لا تكاد تقول شيئاً عن العالم الحديث. وهم في الغالب الأعم يربطون بينها وبين الصيغ الرومانسية للفلسفة الجمهورية التي عبر عنها روسو والمناهضون لفلسفة الأنوار في ألمانيا. أما المنافحون عن الليبرالية فإنهم يتمثلونها بما هي، خلافاً لذلك، رؤية سياسية عقلية مستنيرة تتيح للمجتمعات الحديثة أن تستمتع بالرفاهية وبالسعادة الفردية، شريطة أن تدعها الدولة تحقق بسلام وبدون تحفظ غرائزها الطبيعية التي تدفعها إلى المبادلات، وذلك هو شعار : إفساح المجال للعمل Laisser faire ، أو "دعه يعمل، دعه يمر". ولقد كان الأعلام الكبار للتقليد الليبرالي،آدم سميث في بريطانيا وبنيامين كونسطان (Benjamin Constant) في فرنسا، قريبين من التقليد الجمهوري. لكن إذا كان ثمة بعض التباين بين الليبرالية من جهة وبين النزعة الجمهورية من جهة ثانية فإنه من الثابت أن الأساس الفلسفي لليبرالية يستند إلى الفردانية (Individualism) وأن الليبرالية تقوم، ابتداءً، على مبادئ أربعة مركزية:

الأول أن الليبرالية فلسفة سياسية تؤمن بأن (الفرد) هو الأصل في أية عملية للتقييم لاجتماعي السياسي؛

الثاني أنها ذات تقليد "دنيوي" يرد كل شيء إلى المنفعة الفردية والخيارات الفردية؛ ولا يحتكم في شيء إلى (فكرة الله)، إذ إن الأسس

التي تستند إليها "القيمة" ينبغي أن تكون أسساً "نفعية" أي قائمة على المذهب النفعي (Utilitarianism)؛

الثالث أن الليبرالية تؤمن بقيمة الحرية وترفض فكرة (التدخل) من جانب المجتمع والدولة في حياة الأفراد؛

الرابع أن الفلسفة الفردية تأخذ بمبدأ "المساواة" Equality لكن لا المساواة وفقاً للمذاهب المساواتي Egalitarianism في مجال الاقتصاد، وإنما المساواة بمعنى أن يتمتع جميع أفراد المجتمع باحترام وتقدير متساويين في الأمور التي تتعلق بحياتهم وأمورهم الشخصية[1].

والحقيقة أن المصطلح (ليبرالية) هو، تاريخياً، مصطلح متأخر نسبياً. ويبدو أن أول ظهور له كان عند مين دي بيران سنة 1818، بمعنى "نظرية محبذة لنمو الحريات". والكلمة الإنجليزية ترد في معجم أكسفورد الانجليزي سنة 1819 بالمعنى نفسه. وكان أول حزب يدعو نفسه ليبرالياً هو حزب الكورتيز Cortes الإسباني (1812). ومنذ ذلك الحين، وبعد ذلك تكاثرت استخدامات الكلمة وتشكلاتها المتباينة، لتمتد إلى القطاع الاقتصادي ولتتخذ معنى ملتبساً. وفي معناها الأصلي تشير الكلمة(ليبرالية) إلى النظرية التي تتعلق بالحرية السياسية وبحرية الضمير. لكن هذا المعنى ما لبث أن بات قديماً، إذ أصبحت الأفكار الليبرالية الكلاسيكية المتمثلة في فصل الدين عن الدولة، ورفض السلطة الفردية، والمساواة أمام القانون، والتحديد الدستوري للسلطة، أموراً

[1] Liberalism , art. by Jeremy WALDRON, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, PP. 600-604.

مسلماً بها في إطار الديمقراطيات الغربية، وعلى نحو ما كسبت الليبرالية السياسية الرهان، لكن لا على صعيد المصطلح[1]، إذ بات كل ما ينتسب إلى الليبرالية ينسب بشكل عام إلى الديمقراطية التي أصبحت مرادفة للديمقراطية الليبرالية، أي أن الديمقراطية استحوذت في الاصطلاح السياسي الجاري على الليبرالية السياسية. وحينذاك اتخذ مصطلح الليبرالية معنى ضارباً في الاقتصاد أو في "الاقتصادي– الاجتماعي" دالاً بذلك لا على نظرية تتعلق بتنظيم السلطة السياسية وممارستها، وإنما على نظرية تتعلق بالعلاقات بين الدولة وبين الاقتصاد أو، على نحو أعمق، بين الدولة وبين المجتمع، حيث تنحو الأمور إلى تحديد "التدخل العام". ومع ذلك علينا أن نميز حالة الولايات المتحدة الأمريكية حيث يعارض معنى الليبرالية معناها على الطريقة الأوروبية. فالشعب الأمريكي ولد ليبرالياً، وظلت الليبرالية فيه أمراً غير منازع فيه على وجه العموم. أما التقليد الأوروبي فينحو منحى الأفكار الاجتماعية – الديمقراطية (Social - démocratie).

وجذور الليبرالية ، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية ، قديمة. وهي ذات أشكال مختلفة. فليبرالية (ماديسون) ليست هي ليبرالية (هايك)، وليبرالية (بنتام) ليست هي ليبرالية (توكفيل). والحدود بين الليبراليات تظل غير واضحة، وخاضعة للنقاش. وكل محاولة لفهم الليبرالية تصطدم، مثلما يقول ميكائيل غاراندو (Mikaël Garandeau)

---

[1] Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie morale,P. 880.

بحقـــل دلاليّ تـــتكدس فيه أكثر المعاني تبايناً وتتردد فيه المسألة في الآن نفسه بين "الاعتقاد"، والفلسفة، والممارسة السياسية. "وهذا الخلط الذي يجعل اليوم من الديمقراطية والرأسمالية مرادفين لليبرالية، يصب بكل تأكيد في مصـــلحة بعض المقاصد السياسية التي تأذن بالتساؤل عما إذا كانت هـــذه المقاصد نفسها ليبرالية. وهكذا فإن من مصلحة التطورات الحديثة لليبرالية الاقتصادية التي يبدو أنها برغم مناداتها بعدد من الحقوق الطبيعية وثـــيقة الصـــلة بقانون الأقوى، أن تقدم نفسها بما هي المتابع لتقليد لم يـــنقطع. مـــا هو، مع ذلك، الشيء المشترك مع ليبرالية قانونية تنسب نفســـها إلى (تيار) الديمقراطية الاجتماعية (Social démocratie)؟ بهذا المعـــنى يمكـــن القول إن أية محاولة للجمع في مركب واحد بين الممثلين الكبار لليبرالية تنطوي على "مغامرة" صريحة. فحقيقة الأمر أن الليبرالية ليســـت مذهباً موحداً، وأنها كما يقول بيير روزنفالون، في الآن نفسه، "ثقافة" و "تقنية" في الحكم. إنها خطاب يستجيب لمتطلبات اللحظة التي فرضـــها ما تم الاتفاق على تسميته "المجتمع المدني"، بما اشتمل عليه من ثروات وأشخاص[1]

ومـــع ذلك فإن تحديد الليبرالية ومقاربتها من عدة زوايا يظلان أمرين ممكنين.

فالليبرالية، مرة أخرى، تنتمي إلى الحداثة والفكر الحديث. وهي تظهـــر، وفقـــاً لتقطـــيع ليو ستروس، غداة الخروج من الموجة الأولى

---

(1) Le libéralisme, textes choisis et presentés par Mikaël Garandeau, P. 13-14.

للحداثة، وتتشكل صورها في القرنين السابع عشر والثامن عشر مع لوك ومونتسكيو وآدم سميث،وتستمر مع تعديل عمل رواد الفكر الحديث، مكيافيلي وهوبز بشكل خاص، بنجاح باهر يدرك تجسده في تأسيس الجمهورية الأمريكية. وما إن نحث الخطى في القرن التاسع عشر حتى نجد أن التيار الليبرالي يستحوذ على نصرة الغالبية العظمى من المفكرين والمثقفين في الغرب. وفي مقدمتهم (جون ستوارت مل)، و(ت.هـ. غرين). وفي هذا الفضاء، وبما هي "رؤية حديثة للنظام الاجتماعي"، يمكن، في مجمل الإبانة، استجماع مكوناتها ومقوماتها في العناصر المركزية التالية[1]:

1) تشارك الليبرالية في حركة علمنة السياسة. فقبالة الهيمنة التي كانت تمارسها الكنيسة على (الدنيوي) في العصر الوسيط، وفي وجه تدخل "الذراع الدنيوي" في الشؤون الدينية، تطالب الليبرالية باستقلال السياسي عن الديني. فالدين شأن خاص، وينبغي أن يعتبر شأناً خاصاً وأن يظل خارج الحقل السياسي. في الليبرالية يفقد الدين أوليته، ويعاد تقييم الأمور الأرضية وشؤون السياسة والتفكير فيها لا انطلاقاً من نظام طبيعي مخلوق من الله وإنما انطلاقاً من الإنسان نفسه.

---

(1) أتابع في هذا كله المقالة الممتازة التي أفردها لمصطلح الليبرالية Libéralisme الموسوعة الفلسفية الشاملة: Encyclopédie Philosophique Universelle, II. Les Notions Philosophiques, t.1, PP. 1467-1468

2) والليبرالية حديثة، وذلك من جهة أنها ترفض ربط السياسة والاقتصاد بالأخلاق. فبحسب الفلسفة الكلاسيكية (القديمة) والوسيطة يتعين على السياسة أن تحقق شروط "الحياة الطيبة" أو السعيدة Bona Vita (القديس توما الأكويني)،أي الحياة الموافقة لمتطلبات الطبيعة الإنسانية؛ ولأن الشر كامن في الإنسان، ولأن الإنسان مُعَّد للفضيلة فإن السياسة، كالاقتصاد، خاضعة للأخلاق. أما الفكر الحديث فيعتبر هذا المعيار غير واقعي وخطراً.والذي ينبغي علينا هو أن "نعتبر البشر على ما هم عليه"، وأن نقيم المجتمع بدءاً من الرغبات الواقعية للأفراد. إن الحل الليبرالي الذي يرمي إلى الاستغناء عن القسر وعن بناء اقتصاد الفضيلة، هو حل قدمه (لوك). وهو أيضاً، في وجه التقليد، وبحذر، قد اقترح أن تكون الرغبة في الكسب- التي هي عنده بعيدة عن أن تكون سيئة في ذاتها- هي الموجهة، وذلك لما تتضمنه من فائدة وحكمة. وهو بذلك يقدم للمجتمع المدني أساساً فظاً، لكنه أساس راسخ. إن الدرس السياسي الذي قدمه لوك هو الصيغة الثورية التي شرعها مكيافيلي ودرج عليها هوبز. وإن الكشف المكيافيلي المتمثل في ضرورة البديل اللاأخلاقي أو "الحيادي أخلاقياً" للفناء، لم يعد أمراً مقبولاً إلا بفضل الاكتشاف الذي يرجع للوك، وهو أن هذا البديل يكمن في المنفعة. ومثلما يؤكد ليو ستروس فإن "النزعة الاقتصادوية (أي الاقتصادية الغالية) هي الصيغة المكيافيلية التي أصبحت غالبة". وهكذا فإن الحل الليبرالي لم يعد يمر بالسمو الأخلاقي للإنسان، وإنما، قبل كل شيء،

بـنظام للمؤسسات يهدف إلى تَقْنِيَة أو تنظيم الانفعالات والأهواء في اتجاه معزز للسلم المدني وللحرية الشخصية. وبمعنى ما فإن الليبرالية تُغَيِّب الفضيلـة لصالح الحريـة. إن نشـدان السعـادة (The Pursuit of Happiness)، بحسـب عبارة جفرسون المشهورة في (إعلان الاستقلال الأمـريكي)، يصبح شأناً خاصاً، فلكل فرد أن يحدد منفعته، ولكل فرد أن يعطـي لحـياته المعنى الذي يبتغيه، فإن غاية السياسة لم تعد الكمال الإنساني وإنما صون حقوق كل فرد. إن الليبرالية وريثة القانون الطبيعي الحديـث الـذي، خلافاً للقانون الطبيعي الكلاسيكي، يشدد لا على واجبات الإنسان وإنما على حقوقه، وهذه الحقوق تخص، بالطبيعة، جميع الـناس الذيـن هم بالتالي متساوون قانوناً، وهي تثبت حدوداً لسلطة الدولـة. فالسلطة هي العدو الطبيعي لحقوق الإنسان، وخاصة للحرية، لذا يتعين تحديدها.

3) إن تحديـد السـلطة يمر بجملة من ضروب التنظيم الداخلي. وهذه الضروب تحددها النظرية الدستورية الليبرالية التي ستضفي، إلى حد بعيد، صـورها عـلى المؤسسـات الغربية. وأول مبدأ هو مبدأ الفصل بين السـلطات. ومونتسـكيو و"الآباء المؤسسون"هم الذين تصوروا هذا الفصل، وذلك دَرْءاً لعبث الأهواء السياسية وعسفها؛ يقول مونتسكيو: "حـتى لا يسـتطيع أحد استغلال السلطة ينبغي على السلطة، بترتيب الأمور، أن تَقِفَ (تضع حداً) لـ السلطة" (روح القوانين). بتعبير آخر ينـبغي خلق "علاقة قوى مُهَيِّئة لصون الحرية. أما المبدأ الثاني فهو مبدأ

سمـــو القـــانون. فالحرية لا تتفق مع العنف،وهي تتطلب حماية القانون. والفكر الليبرالي لم يكف عن التشديد على ضرورة أن نستبدل بالخضوع للأســياد الخضوع للقانون – أي الدستور بما هو الضامن لحرية الشعب (بنــيامين كونســطان) – والدولـــة لا ينبغي لها أن تكون دولة رجال يخـــرقون الشرائع، وإنما دولة قواعد عامة، غير شخصية، عادلة، أو دولة قانون (Nomocratie) (برتران دي جوفنيل).

4) يقتضي تحديد السلطة أيضاً تقليص مداها. فالليبرالية "تنزع السياسة" عن قطاعات كاملة عديدة من النشاط الإنساني: الدين، والأخلاق بقدر مـــا، والاقتصاد أيضاً. وآدم سميث هو الذي أتم على نحو ما عمل لوك وعـــزز استقلال الاقتصاد قبالة الأخلاق والسياسة. فهو قد كشف عن نظام مستقل، هو السوق، أو بحسب تعبيره نظام "الحرية الطبيعية"، وهو نظام ذو منطق خاص يؤلف بين مشاعر الناس لما فيه مصلحتهم. بفضل نظام السوق يمكن إذن، بالاستغناء عن الفضيلة وعن القسر معاً، إدراك تعـــاون بـــين البشر يضمن فضلاً عن ذلك الرخاء. لا شك في أن هذه الليـــبرالية الاقتصـــادية متميزة عن الليبرالية السياسية كما أن العلاقات بينهما تتفاوت بين بلد وآخر، لكنها تنسب بشكل جوهري إلى الحركة الفكـــرية نفســـها وإلى الـــرؤية الشاملة نفسها للنظام الاجتماعي، أي الانطلاق من الرغبات الواقعية للأفراد والتعلق بمبدأ صون الحرية الفردية الذي يترتب عليه تحديد السلطة.

لا شـــك في أن الوجـــوه الـــتي أشـــرت إليها لا تخلو من التعميم والابتســـار. لأن القضية أعقد من ذلك. فالحقيقة أن الليبرالية ليبراليات. ويمكن، على وجه التقريب، التمييز بين شكلين رئيسين لليبرالية. الأول – هـــو الذي عرضنا له– وهو يتمثل في ليبرالية ضاربة في المحافظة، هي ليـــبرالية المؤسسين : لوك ومونتسكيو وآدم سميث وماديسون... فضلاً عـــن توكفيل الذي يجسد ورثته المعاصرين ممثلو الليبرالية الألمانية والتيار المحافظ الجديد الأمريكي، وبخاصة (W.Ropke) و (I.Kristol). الشكل الـــثاني يتمـــثل في ليبرالية راديكالية تجد التعبير الخالص لها في "النفعية" البنتامية والاستمرار المعاصر في الترعة (الليبرتارية) عند ملتون فريدمان (Milton Friedman) وروبرت نوزيك (Robert Nozick)، فضلاً عن فـــريدريك فون هايك (F.A.Von Hayek) الذي ينتمي إلى هذا التيار مع قدر من التمايز.

وهـــذان الشكلان من الليبرالة يتميزان بصورة جوهرية بتفسيراهما للنفعية الليبرالية وللفردانية الليبرالية. فالليبرالية الراديكالية تدعو إلى نفعية خالصة: لا تحرك الإنسان إلا منفعته؛ وما الخير إلا هذه المنفعة بإطلاق؛ إنه ليس إلا ما يعتبره الفرد كذلك. ووفق هذه النظرة يتعين على السوق أن تـــتمدد بقدر الإمكان، ويتعين على الدولة أن ترتد إلى حدود دولة الحـــد الأدنى (Etat minimal). وتـــتفق الليبرالية المحافظة مع الليبرالية الراديكالية في أنها ترفض أن ترعى الدولة الفرد باسم (الخير)، لكنها لا تـــنكر إنكاراً تاماً الأخلاق في المجال الخاص، كما أنها لا تعتبر الإنسان

"كائـــناً اقتصادياً" خالصاً. إن السوق، وكذلك النظام الديمو- ليبرالي، يحتاجان كلاهما من أجل أن يعملا بنجوع إلى قدر أدنى من الأخلاق أو الفضيلة. والنظام الاجتماعي في الليبرالية المحافظة لا يمكن أن يؤسس على المـــنفعة كما أن الدولة لا تستطيع أن تظل حيادية بإزاء التحديد الذي يضعه الأفراد للمنفعة. فهذه المنفعة ليست مشروعة إلا إذا فهمت بشكل ســـديد، وذلـــك مثـــلما قرره "المؤسسون". بعبارات أخرى، لا ترى الليـــبرالية المحافظـــة أن على السلطة العمومية أن تتنازل عن مسؤوليتها الأخلاقـــية، مثلما أنها لا تنكر أية مسؤولية عمومية في المجال الأخلاقي. ومـــن وجه آخر، ووفقاً لروح الليبرالية المحافظة لا يجوز أن يترك الفرد وحـــيداً بـــدون سند أو دعائم، لا تقوده إلا رغباته. وهكذا اعتبر آدم سميث و"الآباء المؤسسون" أن الدور الأخلاقي أمر مفروغ منه وكذلك التأثير المعدّل أو الملطف لثلة من المؤسسات : الأديان، والعائلة، والنظام التربوي. وبالمعنى نفسه تشدد الليبرالية المحافظة على دور "البنى الوسيطة" وبخاصـــة العائلة والجمعيات، التي هي في الآن نفسه "سلطات مضادة" ووسيلة لاجتناب شرذمة المجتمع وتفتيته أو "تذريته" (Atomization)، ولعزلة الفرد. والليبرالية المحافظـــة تقتـــرب، بذلك، من النزعة الجماعَتيَّة (Communitarianism) ، بـــرغم مفارقتها لهذه النزعة. في مقابل ذلك تدفـــع الليـــبرالية الراديكالية بالفردانية الليبرالية إلى أقصى الحدود. تحبذ الصـــيغة الليـــبرالية المحافظة "حلاً مختلطاً" . أما الليبرالية الراديكالية فإنها تنحاز إلى "حل نقي" لا اختلاط أو مزيجاً فيه. تضع الليبرالية على عاتق

الإنسان عبء الحرية. ترمي الليبرالية المحافظة إلى التخفيف من هذا العبء. أما الليبرالية الراديكالية فإنها ترى أن الإنسان قادر على أن يتحمل كل هذا العبء.

لا شك في أن هذه المقارنة بين"الليبرالية التقليدية " أو "المحافظة" وبين "الليبرالية الراديكالية" — أو الجديدة- مختزلة مبتسرة، وأن "الليبرالية الراديكالية" أو "الجديدة" تستحق قدراً أعظم من الاهتمام والنظر، وذلك لأنها هي التي تتقدم بصيغتها الليبرتارية "الجبهة الليبرالية" اليوم، بما تنادي به من مبادئ (الحرية،والديمقراطية، والسوق)، وبما تستحوذ عليه من قوة، وما تقصد إليه من تمدد وانتشار وهيمنة سياسية واقتصادية على حد سواء. ثم إن هذه الليبرالية هي التي تقف قبالة "الاجتماعي" وجملة القيم التي ينشد أصحابها بناء "نظام إنساني" قوامه لا الحرية وحدها، وإنما الحرية والمساواة والعدالة.

كان للحرب الأولى (1914-1918) ، وللثورة البلشفية (1917) ولأزمة الكساد الكبير في مطلع الثلاثينات من القرن العشرين آثار عميقة على العالم الغربي وعلى الأفكار الليبرالية نفسها إذ فقدت سحرها وألقها، قبالة المشاريع التوتاليتارية الجديدة الصاعدة، وعلى وجه التحديد الفاشية والشيوعية، التي بدأت تثير اهتمام أوروبا وتفتنها، في الوقت الذي استمرت الولايات المتحدة في إنفاذ فلسفتها "التدخلية-الاقتصادية" ، وفقاً لمذهب جون مينارد كينز 1883-1946 (John Maynard Keynes). وخلال الفترة ما بين عامي1920 و1970،

أحلّـــت القيم الليبرالية – قيم الحقوق الفردية والحريات الفردية، ودولة الحد الأدنى، وحرية المشاريع (الاقتصادية) ومذهب اللاحتمية التاريخية- مكانهـــا للمشاريع الاجتماعية التي تسيرها السلطات العمومية وتقودها العلوم الاجتماعية (الحقوق الجمعية، ودولة الرعاية، والتخطيط وتوجيه الدولة، والتاريخانية..). جاءت الليبرالية – الجديدة حينذاك، لا كإعادة نظر في الليبرالية وإنما كانبعاث لها في صورة "ردة" في وجه نزعة الجنوح إلى "الجماعـــية" وإلى مـــبدأ ســـيطرة الدولـــة على التوجيه (الدولنة : Etatisation) . ظهرت هذه الردة أولاً في حدود الحرب العالمية الأولى على يد عدد من مفكري (المدرسة النمساوية) وبخاصة ميزس (Mises) وفون هايك وآخرين، ومن بعد ذلك، مع مطالع الستينات في الولايات المـــتحدة، مـــع "أصحاب المذهب النقدي" (Monetarists) - أتباع فـــريدمان و (مدرســـة شيكاغو) و- مع "الاقتصاديين الجدد" - أتباع (المدرســـة الليـــبرتارية) مـــن أمثال (بوخانان) و (راند) و (روثبارد) و(نوزيـــك). ومعنى ذلك أن تطوراً أساسياً جرى في أعطاف الليبرالية وجهها نحو (الليبرالية الجديدة) و (الليبرتارية :Libertarianism).

كـــان مبدأ تشخص هذا الحراك الجديد في الليبرالية، (ندوة ليبمان) الـــتي عقـــدت بباريس في أغسطس من العام 1938، باسم الداعي لها الاقتصـــادي الأمريكي وولتر ليبمان (Walter Lippmann) المحرر في صحيفة (نيويورك هيرالد تريبيون). تمثل هذه الندوة نقطة تحول رئيسة في الليـــبرالية. فقـــد جمعت عدداً من الشخصيات المرموقة التي أعادت

تأكـــيد مـــزايا الحرية الفردية والمنافسة الحرة، قبالة تهاون الغرب بإزاء المخاطر الحقيقية للشيوعية والفاشية.

وفي العـــام 1947 تنادى قرابة أربعين مثقفاً للاجتماع في سويسرا، بدعـــوة من فريدريك أوغست فون هايك (نوبل في الاقتصاد 1974)، مـــن أجل تأسيس (جمعية مون بيلران Société du Mont- Pèlerin)، وجعلـــوا لها هدفاً إعادة بناء الثقة في "فضائل المبادرة الفردية" والملكية الخاصـــة وحـــرية السوق. ثم توسعت هذه الجمعية لينتظم فيها مئات الأعضاء في ما ينيف على الأربعين بلداً.

شـــهد الغرب غداة أزمة الكساد الاقتصادي ،وعلى وجه الخصوص خلال السبعينات من القرن العشرين، "عودة" قوية لليبرالية، في الأفكار وفي الممارسات الاقتصادية. إذ أصبحت الدولة تنزع إلى مبدأ العودة إلى خصخصة المشاريع الحكومية وإلى أن تحرر النشاط الاقتصادي قطاعاً تلو قطاع من القواعد والقيود، وأن تحدد تدخلاتها المتعلقة بالموازنة وبالنقد، وأن تضـــغط النفقات "الاجتماعية" الخ. وفي مجال علم الاقتصاد علت الأصـــوات وتعاظمـــت مطالبها (الكينزية) للعودة إلى قاعدة الحسابات الاقتصـــادية الدقـــيقة، وإلى حقيقة الأسعار، وإلى أعظم قدر من حرية المنافسة، وإلى التنظيم العفوي بواسطة حرية السوق التي اعتبرت الوسيلة الوحـــيدة الحقيقـــية لـــلخدمات بـــل الوسيلة الوحيدة لتحقيق العدالة الاجتماعـــية. لقـــد ولدت هذه المدرسة التي سميت مدرسة "الاقتصاد الجديـــد" أو "الليبرتارية" في الولايات المتحدة، لكنها وجدت أصداء لها

أيضـــاً في أوروبا وأماكن أخرى. إنها تستلهم المدرسة النمساوية وترد الاعتـــبار لمفكرين طال إهمالهم من أمثال: (لوميو Lemieux) و (لوباج Lepage) و (روزا Rosa) و (أفتالـــيون Aftalion). أمـــا في الحقـــل السياسي فإن هذه (الليبرالية الجديدة) تدافع عن أولوية الحرية وأسبقيتها على المساواة والعدالة، وأولوية "الحقوق الفردية" على "الحقوق الجمعية" المـــزعومة. وهي ترفض على وجه الخصوص النقد الماركسي لشكلانية (formalisme) الحقـــوق والحريات الإنسانية، وتنهض في وجه التوسع في الحقـــوق الاجتماعية – الاقتصادية (كالحق في العمل، وفي الضمان الصحي..) الذي يفضي، عندها، إلى تدمير الحقوق السياسية الأساسية كـــالحق في الحرية وفي الأمن وغير ذلك (Beneton, 1983). وفي المجال المعـــرفي تعيد الليبرالية الجديدة، خلافاً لنزعة دوركهايم السيوسيولوجية وللفلسفة الماركسية ونظريات "موت الشخص" أو الذات، تأكيد أهمية "الفردانية المنهجية" (ميزس، هايك، بوريكو، بودون..) التي تذهب إلى أن الظواهر الاجتماعية هي أفعال متبادلة بين أفراد مستقلين يعبرون عن أنفســـهم[1] بـــرد هـــذه الظواهر إلى خيارات قصدية للفاعلين لا إلى حتميات ضمنية.

والحقيقة أن الليبرالية ، بأشكالها المختلفة، تظل في المقام الأول فلسفة في الحـــرية، لا حرية الإرادة الميتافيزيقية، وإنما الحرية العملية، أي الحرية

[1] Art. Néo-Libéralisme, in Encycolpedie Philosophique universele, II. Les Notions, t. I. PP. 1468-1469.

السياسية، والحرية الاقتصادية. ولا تتقدم "حرية السوق" المطلقة إلا في الليبرالية الجديدة عند (هايك) وفي الليبرتارية عند (نوزيك).

وجون لوك (1632- 1704) هو الذي أطلق العبارة التي تختزل ماهية الليبرالية: "الحرية هي أساس كل ما عداها". أما مونتسكيو (1689-1755) فكان واضحاً في تحديده للمفهوم في الحقل السياسي؛ يقول : "صحيح أنه يبدو أن الشعب في الديمقراطيات يفعل كل ما يشاء، لكن الحرية السياسية لا تعني أبداً أن يفعل المرء ما يشاء، ففي دولة ما، أي في مجتمع ذي قوانين، لا يمكن أن تعني الحرية إلا القدرة على فعل ما ينبغي أن يراد، وألا يكون المرء أبداً مجبراً على أن يفعل ما لا ينبغي أن يراد. يجب أن نضع في البال ما الذي يعنيه الاستقلال، وما الذي تعنيه الحرية. الحرية هي الحق في فعل ما تأذن القوانين بفعله؛ وإذا كان مواطن ما قادراً على أن يفعل ما تنهى عنه القوانين، فإنه لا يكون ثمة حرية لأن لدى الآخرين على كل حال هذه القدرة". وفي تمييزه للحرية السياسية عن الحرية الفلسفية يقول: "الحرية الفلسفية تعني أن يمارس المرء إرادته، أو على الأقل أ-إن لزم الكلام على جميع النظم - هي تَمْثُل في ما لدى المرء من اعتقاد بأنه يمارس إرادته؛ أما الحرية السياسية فَتمْثلُ في الأمن أو على الأقل في ما لدى المرء من اعتقاد بشأن أمنه"[1].

---

[1] MONTESQUIEU, De l'esprit des lois, t.I. Livre XI, ch. III.

وفي كتابه De L'esprit de la conquete et de l'usurpation (في روح الغـــزو والسلب)، يقيم بنيامين كونسطان (1766-1830) تمييزاً قاطعاً بين "حرية القدماء" وبين "حرية المُحْدَثين". في الأولى حيث المدينة صـــغيرة وحيث تبدو ممارسة المواطنين لحقوقهم المدنية ضرباً من العمل المشـــترك الـــذي يســـهمون فـــيه جميعاً فيتنازل هؤلاء المواطنون عن "اســـتقلالهم الشخصـــي" لصالح (المدينة) ومؤسساتها، يبدو ما يسمى بالحـــرية المدنية أمراً مجهولاً. أما في الثانية، أعني الحرية في الدول الحديثة والجمهوريـــات الواســـعة والكثيفة السكان، فإنه يتعذر مشاركة جميع المواطـــنين في الحـــياة السياســـية مشاركة مباشرة وليس لهم إلا سبيل "التمثـــيل" لممارسة السيادة باختيار حر. كان القدماء يجدون كثيراً من المـــتع في وجودهم الاجتماعي، وقدراً أقل منها في وجودهم الشخصي. أما المحدثون فتكاد جميع متعهم تتجسد في الوجود الشخصي، وبالتالي في "الحرية الفردية"[1] ، أي في "الليبرالية".

يدور السجال المعاصر حول الحرية في إطار هذه التحديدات ويمثل التمييز الذي يقيمه (إزاي برلين) بين الحرية السلبية وبين الحرية الإيجابية مكانة بارزة في هذا السجال. وهذا التمييز ليس إلا تعميماً للتمييز الذي وضعه (كونسطان) بين حرية القدماء وبين حرية المحدثين[2]. والمقصود بالحرية السلبية – حرية المحدثين- هو أن يكون المرء "في ثقافة أو مدنية

---

(1) CONSTANT B, De L'esprit de la conquête et de l'usurpation, P. 164-168.

(2) CONSTANT, B., De la liberté chez les Modernes: Ecrits Politiques, 1980.

ما" حراً أو طليقاً من"تدخل" الآخرين في مجرى الأنشطة التي هو جدير بممارستها بدون مساعدة هؤلاء الآخرين. وهي تعني أن يكون المرء حراً في أن يفكـــر مثلما يشاء، وفي أن يعبر بالقول عما يعتقده، وهكذا في شأن جميع الحريات التقليدية. أما الحرية الإيجابية فشيء أكثر من ذلك. إنها يمكن أن تكون حرية المشاركة في "التقرير الذاتي الجمعي" للجماعة، وهي أن يكون المرء متحرراً من العوائق الداخلية أو الباطنية، كالضعف والغريـــزة والجهل، وكذلك من العوائق الخارجية التي يفرضها "تدخل" الآخـــرين في شـــؤون المـــرء، وهي يمكن أن تكون أيضاً تحقيق كمال أخلاقـــي[1]. والحقـــيقة أن ثمة اتفاقاً على القول إن الحرية تشغل عند الليـــبراليين مكانـــة جوهرية، وإن الحرية عندهم هي حرية سلبية. ولا يستثنى من ذلك إلا توماس هيل غرين Thomas Hill Green (1836-1882) الـــذي يـــرى أن الغائـــية الأخلاقية تتمثل في التحقق الكامل لإمكانات كل فرد في حدود الجماعة المجتمعية. لأن الشخصية الإنسانية بجملـــتها ظاهرة اجتماعية، وليس بإمكان الفرد المنعزل أن يكون فاعلاً أخلاقـــياً، فيتعين إذن ربط الفرد بالجماعة. والأخلاقية تفترض الحرية، لكـــن الدولة لا تستطيع أن تحقق هذه الغائية، وكل ما تستطيع فعله هو تيســـير ظروف تحققها. والديمقراطية هي النظام الذي يهيئ لكل فرد، بفضـــل ممارسته للمسؤولية، إمكانية التكمل الأخلاقي. وبذلك تكون ليـــبرالية (غـــرين) تركيـــباً معقداً من الفردانية والجماعية، وهو موقف

---

[1] BERLIN,I Two Concepts of Liberty, , 1958.

يعـــارض ليـــبرالية جـــون ستوارت مل وفردانية سبنسر الأنانية[1]. أما الليـــبراليون الآخـــرون فإن الليبرالية عندهم هي النظرية التي يتعين على الدولة فيها أن تتخذ شكلاً تكون فيه الحرية السلبية مبجلة ومتحققة في المجـــتمع على أقصى وجه. بهذا المعنى تضفي الليبرالية على الحرية السلبية قيمة باطنية، أو أنها يمكن أن تعزو لها قيمة بفضل الخيرات التي يمكن أن تجلـــبها، مثلما هو الحال في السعادة التي يجلبها تحقق الحرية السلبية وفق المذهـــب النفعي. بذلك يمكن لليبرالية أن تكتسي شكلاً (ليبرتارياً) أو شـــكلاً (ليـــبرالياً) بالمعنى الكلاسيكي، وذلك حين لا تسلم بأية قيمة سياســـية عـــدا قـيمة الحرية السالبة – وعصبها مبدأ "التمتع بالحرية الشخصية" وغياب التدخل من جانب الدولة والآخرين في هذه الحرية – (وتلـــك هي الليبرتارية)، أو حين تعتبر الحرية خيراً بين خيرات أخرى يتعين طلبها، مثلما هي الحال في صيغ الليبرالية الواقعة على يسار المشهد السياســـي[2]، حيث تثور مسألة العلاقة بين الحرية وبين دولة القانون، ويتقابل التقليدان الجمهوري والليبرالي. الجمهوري يرى أن القانون يقدم أملاً في الأمن قبالة العسف، وهو أمل لا يوفره حكم الفرد المطلق الذي يجســـده الملك أو الحاكم المستبد، وذلك هو مسوغ معارضة الجمهورية للملكـــية. أما التقليد الليبرالي فإن الإيمان بسلطة القانون لا يكتسب فيه مـــثل هـــذا المظهر المعادي للملكية، إذ هو يسمح بالتعبير عن الثقة في

---

(1) Mikaël Garandaeu,Le libéralisme,P. 181; T.H. Green, Lecture on the Principles of Political Obligation, in. Philosophical Works, Vol. II., P 449-452.

(2) Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie morale, P. 881

القـــانون (العرفي والمدني). ومن المؤكد أن من يدافع عن الحرية بما هي "عدم تدخل" لن يرى في القانون إلا صورة لـــ "غزو الحريات الفردية"، لأن القـــانون في ذاته هو شكل من أشكال "التدخل" الذي يعني "قوة قسرية قاهرة" لأفعال الأفراد، وهو بالتالي مضاد للحرية، لكنه في الوقت نفســه يحمـــي الحـــرية من عسف الآخرين ويتيح لأفراد المجتمع التمتع بحـــرياقم، وذلـــك بفضـــل مـــا يمارسه من سلطة "منع الآخرين" من "الـــتدخل" في حرية الآخرين. ومع ذلك فإن كبار المفكرين السياسيين الإنجليز (هوبز وبنتام)، وكذلك (إزاي برلين)، يشددون على القول إن "القانون غزو للحرية" وإنه يجور على الحرية، حتى إن موريس كرانستون (Maurice Cranston) يذهـــب إلى أبعـــد من ذلك إذ يرى أن قيود القـــانون وضوابطه القسرية هي "المخاطر الرئيسة التي تتهدد الحرية"[1]. وهـــذه إحـــدى المسائل الأساسية التي خاض فيها الليبراليون اليساريون المعاصـــرون، ومن بينهم جون رولز. فهؤلاء يوجهون اهتمامهم الخاص إلى الحـــريات الأساســـية أو الأولية المتعلقة بـــ "عدم التدخل Non-Ingerence". إن الهـــدف الأول للدولة عندهم هو صون هذه الحريات على وجه متساو بين الجميع. وهم يعتبرون أن الدولة نفسها تجور على الحـــرية حين تتابع هذا الهدف؛ يقول رولز: "لا يمكن أن تحد الحرية إلا بالحـــرية نفســـها"[2].والحقيقة أن الليبراليين المعاصرين لا يتميزون عن الليبرتارية بمفهومهم المختلف للحرية، وإنما بإضافة غايات أخرى يتعين

[1] CRANSTON,M., Freedom: A New Analysis, P. 48.
[2] RAWLS, John, A Theory of Justice, P. 239, 302.

عـــلى الدولة نشدالها بشكل مواز لنشدالها للحرية. وأبرز هذه الغايات يشـــخص في قيمة (العدالة). وجون رولز هو الذي يجسد هذه الليبرالية التي تنهض في وجه "النفعية" الكلاسيكية و"الفردانية" المتوحشة، وتدافع عن مفهوم لليبرالية يستند لا إلى الحرية وحدها وإنما إلى العدالة والمساواة التوزيعية أيضاً، وذلك في إطار فلسفة اجتماعية "تعاقدية" صريحة.

يســـتأنف جـــون رولز مفاهيم "الاستقلال الشخصي" والخير العام والإرادة العمومية التي شدد عليها هوبز ولوك وروسو، قائلاً:"غايتي أن أقـــدم فهمـــاً للعدالة يعمم ويحمل إلى أعلى مستوى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي الذائعة الصيت". ويتشخص هذا الفهم في الإبانة عن شـــروط التعاون الاجتماعي في ضوء قيمتي المساواة والحرية، وفي تحديد المـــبادئ الموجهة للمؤسسات الاجتماعية والسياسية التي ينبغي عليها أن تضمن لحياة المشاركين فيها احتياز الخيرات الاجتماعية الأولية — أعني الحـــرية والـــثروة وقواعد احترام الذات وفرص إدراك السعادة — وفقاً لمـــبدأي المساواة والحرية. بذلك تكون نظرية رولز نظرية أخلاقية — إذ هي دفاع عن قيم الحرية والمساواة- ونظرية سياسية، إذ هي تجديد للثقة في قدرات الدولة الليبرالية الديمقراطية على أن تضمن للمواطنين الشروط الكفـــيلة بتحقيق مشروع حياقم وأن تتيح لهم بذلك إدراك حياة طيبة. وفي رأيه أن قبالة المفاهيم الأخلاقية المتباينة، من نفعية وليبرتارية وأنانية ومســـاواتية، إلخ..، تســـتطيع الأطراف المنخرطة في عملية اتخاذ القرار (الخاص بمشروع الحياة الطيبة) أن تأخذ بحرية بالخيار الذي يضمن أكثر

الحريات أساسية،وأن تحصل، بأعظم قدر ممكن من المساواة، على الخيرات المتوافرة وعلى الثروة. وذلك في إطار التزام حر من جانب الجميع ووفقاً لعملية تفاوضية تضمن المصالح لكل فرد من أفراد المجتمع. ذلك هو الإطار العام للعدالة عنده.

يؤكد رولز أن فهمه للعدالة يتعلق بأشخاص أحرار عقلاء يتمتعون بوضع قائم على المساواة وبظروف سمتها الإنصاف. وهذا ما يسميه رولز بـ "الوضع الأصلي" ،وهو وضع افتراضي لكنه مفيد في تحديد مفهوم العدالة. ابتداءً من هذا الوضع الافتراضي يستطيع "المتعاقدون" الذين يجهلون كل شيء عن هوياتهم أو أوضاعهم في المجتمع أو قدراتهم أو غاياتهم في الحياة – وهو ما يسميه رولز (حجاب الجهل) – أن يتفاوضوا ويحددوا بحرية وحياد، بل بعدم اكتراث، أنماط الحياة المشتركة ومبادئ العدالة التي يختارونها، من وراء (حجاب الجهل) هذا، وبدءاً من "الوضع الأولي التعاقدي".

والمبادئ التي يأخذ بها رولز تمثل الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها مؤسسات ديمقراطية دستورية حقيقية، وهي ترمي إلى الجمع بين "تعظيم" الحرية وبين ضمان توزيعها المنصف. والعناصر الرئيسة التي تقوم عليها تعاقدية رولز هي المبادئ الجديرة بأن تكون موضوع إجماع لدى المشاركين. والمقصود أن نضمن لكل شخص حقاً مساوياً في أوسع نظام للحريات، شريطة أن يكون هذا النظام متوافقاً مع دخول المتعاقدين الآخرين في النظام نفسه. ومن جهة ثانية يجدر "تنظيم

الـــتفاوتات" الاجتماعية والاقتصادية بحيث تجري قسمة هذه التفاوتات وفق ما فيه مصلحة كل فرد، وأن تتعلق بأوضاع ووظائف مشرعة أمام الجمـــيع في المجـــتمع. بهذين المبدأين ترتبط قواعد، للحرية فيها المكانة الأعظـــم أهمية، بحيث يمكن القول إن أي تعدٍ على حرية الفرد لا يمكن تسويغه إلا من أجل اجتناب تعدٍ أكبر.

في حـــدود فهمه لليبرالية السياسية يؤكد رولز ، أخيراً،أن "الليبرالية السياســـية تَعْتَبِرُ أمراً مسلماً به لا مذهب التعددية فحسب Pluralism وإنما أيضاً واقعة التعددية المعقولة؛ وهي تفترض، أن ثمة، من بين المذاهب الشاملة المعقولة العديدة، عقائد دينية (..). إن المشكلة التي تطرح على الليبرالية السياسية تتمثل في تشكيل فهم سياسي للعدالة يطبق على نظام ديمقـــراطي دستوري، فهم يمكن للمذاهب المعقولة المتعددة — التي تظل خصيصـــة لـــثقافة نظام ديمقراطي حر- أن تتبناه". والليبرالية السياسية مذهـــب يسلم بتعددية "النظم المعقولة" في فضائه[1]. كما أنها مذهب يحـــرص عـــلى حمايـــة الأفراد في المجتمع التعاقدي من جور "حرية بلا حـــدود" ، وذلك بإضفاء معنى "الإنصاف" على مفهوم العدالة في دولة ديمقراطـــية هي أقرب ما تكون إلى الدولة الاجتماعية الديمقراطية. وهذا مـــا لا تقـــبله الليبرالية الجديدة في صورتها الراديكالية عند فون هايك وروبرت نوزيك، أي في صورتها الليبرتارية.

---

(1) RAWLS.J., , Libéralisme politique, PP 6-8.

لكي نضع (هايك) و (نوزيك) في مكانهما من الليبرتارية، علينا أن نرجع إلى (مدرسة شيكاغو) التي تميزت بدفاعها عن القضايا الاقتصادية الليبرالية الحديثة، وإلى قرين (هايك): ميلتون فريدمان. والقضايا الأساسية التي جسدها فكر هذه المدرسة ثلاث: الأولى الإطلاق الأقصى للسوق؛ والثانية النضال في وجه سلطة الدولة؛ والثالثة مناهضة كل الاهتمامات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية. إن الأطروحة الرئيسة التي يتبناها ميلتون فريدمان[1] تؤكد أن الإطلاق الحر للعرض والطلب الاقتصاديين هو وحده الجدير بضمان الحريات الفردية.ذلك أن نشاط الإنتاج والتبادل يمثلان عنده أفضل ضامن للحرية، وذلك حينما تنجم هذه الفعالية الاقتصادية من التعاون الإرادي للأفراد لا من إدارة مركزية يمكن أن تنطوي على إجراءات قسرية. وهذه الأطروحة تسمح لفريدمان بأن يؤكد أن التبادل يتم بالتعاون والحرية، وتلك هي عنده السمة الطيبة لكل عملية اقتصادية تجري بين الأطراف المساهمة في التبادل، وذلك هو "قانون السوق". وفي مجتمعات معقدة لا يتم فيها التبادل مباشرة بين الأفراد وإنما بتوسط المشاريع والمال، يقدّر فريدمان أن التعاون الحقيقي بين الأفراد يتحقق بتوافر شرطين: الأول أن يكون المشروع "خاصاً" وأن يكون المتعاقدون التبادليون أفراداً؛ والثاني أنه ينبغي أن يكون هؤلاء الأفراد أحراراً في أن يشاركوا أو في أن لا يشاركوا في عملية التبادل. وتقنية السوق هي التي تضمن حرية المشاركين. إن "نظام السوق" هو النظام الوحيد الذي يناسب المجتمعات

---

[1] FRIEDMAN, Milton, Capitalisme et liberté, 1971; La liberté du choix, 1980.

المعقدة التي تنشد الحرية. وهذا النظام يقوم على العلاقات الاقتصادية لا علـــى نظـــام اجتماعي "قائم على"التخطيط" وعلى الأنشطة القصدية لشخص أو فريق أو مؤسسة كمؤسسة الدولة تفرض على الآخرين مثل هذا النظام. إنه "نظام تلقائي" يتولد من المبادرات الفردية ومن العلاقات الحرة وليس نتيجة "قرارات" يتخذها أفراد أو تتخذها الدولة.

وبكـــل تأكـــيد تـــثير أطروحة "الحق الطبيعي في الحرية" و"النظام التلقائي" للسوق مسألة العدالة الاجتماعية عند فريدمان. والمسألة متعلقة بمفهوم "المساواة". ههنا يميز فريدمان بين (المساواة) وبين (الهوية). فأن يكـــون إنسان ما "مساوياً" لإنسان آخر لا يعني أن يكون حاصلاً على (الهويـــة) أو (الذاتية) نفسها. والفكرة القائلة: "الجميع متماثلون لأنهم متســـاوون" فكـــرة غير مقبولة، وهي تنهض في وجه الحرية. ما يوافق الحـــرية لـــيس هو "العدالة التوزيعية" وإنما "المساواة في الفرص" لا في "النـــتائج"، فهذه تفضي في رأي فريدمان إلى الاستبداد وإلى الشيوعية، وتتعارض مع احترام الحق في الملكية الخاصة والحق في الحرية. وهذا يعني أن مفهـــوم "الإنصـــاف" الـــذي ســـيأخذ به رولز والاجتماعيون-الديمقراطـــيون هـــو مفهـــوم غير مقبول عند فريدمان. وعنده أن مبدأ "الـــتوزيع" الوحيد الملائم لمثال الحرية هو المبدأ التالي: "لكل حسب ما ينـــتجه هو والأدوات التي يمتلكها". ذلك هو ما يأخذ به أيضا (هايك) الـــذي يســـتلهم مفهوم "اليد الخفية" التي تثوى خلف "النظام التلقائي"

للسوق الذي شهر به آدم سميث، الذي كان أكبر واضع لمبادئ المنظومة الليبرالية في القرن الثامن عشر.

لا يرتبط اسم النمساوي فريدريك أوغست فون هايك Friedrich August Von Hayek (1899-1993) بمدرســة شيكاغو الاقتصادية، وإنمــا بشكل أخص بجمعية مون بيلران Societe de Mont- Pelerin الــتي ســبقت الإشارة إليها، وبمجموعة من الأعمال البارزة: (طريق العــبودية) ، و (تكويــن الحرية)، و(القانون والتشريع والحرية). وهذا الكتاب الأخير، وهو كتاب تركيبي ضخم (1980-1983)، هو الأكثر تعــبيرا عــن جملة فكر (هايك) الليبــرالي الجديد، إذ هو يمثل غاية ما انــتهى إلــيه (هايك) في عمل لا يعتبر النقيض الجــذري للماركسية فقــط، وإنما أيضا المناهــض لكل التقليد الاشتراكي. لكن هذا الكتاب يمــثل أيضــاً امتداداً لــ (تكوين الحرية، 1960) الذي كان(هايك) قد وجــه فيه انتقادات حادة للديمقراطيات الليــبرالية التي رأى، من مبدأ فهــم الحرية بما هي "غياب القسر"،أنها مسرفة في فلسفتها "التدخلية"، كمــا أنه تبنى مفهوم (لوك) في "الحرية الطبيعية" وفي القول إن الوضع الطبــيعي للإنسان هو حالة يكون فيها الأفراد أحــــراراً بحرية تامة في أن يــنظموا أفعــــالهم وأن يتصــرفوا في ممتلكاتهم وأشخاصهم على الــنحو الذي يرغبون فيه، وبنى (هايك) عليه أن القسر "يتدخل" حين تخضــع أفعال المرء لإرادة إنسان آخر فلا يعمل بقصد إرادي منه وإنما بقصــد إرادي من هذا الإنسان الآخر. واستناداً إلى المفهوم الكلاسيكي

الليبرالي للحرية (الطبيعية) بما هي غياب لكل قسر، ولأن هذه الحرية هي حـــق طبـــيعي لا يمكن إنكاره بل يتعين ضمانه في الدولة المدنية، فإن (هايك) يخلص إلى ضرورة نقد كل دولة – والدولة الديمقراطية أيضاً– يمكن أن تمارس قسراً على الإرادات الفردية أو الخاصة. تقضي أطروحة (لـــوك) بأن رفع القسر – ومنه قسر الإرادة العامة – يوجب بأن يمنح الفرد الوسيلة التي تضمن له حقلاً خاصاً يكون فيه بمعزل عن التدخلات الآتـــية مـــن إرادة الآخرين. على هذه القضية يبني (هايك) في (تكوين الحـــرية) أن الدور الوحيد للدولة، والمضمون الوحيد للقانون الوضعي المـــتوافق مـــع الحق الطبيعي للإنسان، ينبغي أن يتوجها إلى حماية فضاء الحـــرية هذا الذي هو حقل النشاط الخاص للإنسان، وكل تدخل آخر مـــن جانب الدولة، وكل مضمون آخر للقانون الوضعي سيكونان غير شـــرعيين مـــن وجهة نظر القانون أو الحق الطبيعي. وعلى هذا النحو يكون المعنى الليبرالي للقانون "منع المنع"، وتكون الأهلية الوحيدة للدولة وحقهـــا الوحيد قائمين في وضع القوانين القمينة بضمان حريات الفرد، وفرض احترامها. من هذا المعنى الليبرالي للقانون يستخلص (هايك) في (القـــانون والتشريع والحرية) جملة من النتائج والمواقف التي تمثل تحدياً صارخاً لقيم التقليد الاشتراكي. فمثال "العدالة الاجتماعية" الذي يتعلق بـــه هذا التقليد مثال "زائف" و "وهمي"؛ و"سراب"، وكل محاولة لـــ "تمريره" إلى الوقائع يمكن أن تخلق "كابوساً"؛ فإما أن نهجر كل مطلب ذي علاقـــة بـــ "العدالة في الأوضاع المادية" وجميع "اعتبارات المساواة"

الـــتي ترتـــبط بفكرة العدالة الاشتراكية، وإما أن نسهم في توليد "نظام كلـــيّاني (توتاليـــتاري) يلغي الحرية الشخصية" . وهذا التحدي يفرض ثلاث أطروحات:

الأولى أن "الوهـــم البنائي" (L'illusion constructiviste)يثوي خلـــف المذهب الكلياني. وهذا الوهم الذي ينبغي إدانته يخترق التقليد الفلســـفي مـــنذ ديكـــارت أو هوبز، مروراً بـــ (العقد الاجتماعي)، ويؤســـس مشـــروع إعادة بناء إرادية للنظام الاجتماعي" وفق مبادئ العقـــل. لكـــن هذه العقلانية السياسية التي تظن أنها قادرة على تحديد قواعد تنظيم عادل لـــ "الاجتماعي"، لا يمكن لها إلا أن تنتج سيادة غير محدودة لعقل مشرع لا يخضع إلا لذاته ويستند إلى خطأ نظري يتمثل في "الشـــمولية العلموية" (Totalisme scientiste). ثم إن مشروع "إعادة بناء" عقلانية وإرادية للنظام الاجتماعي تفترض، لكي لا تكون عابثة أو لا معقولـــة، "ذاتـــاً عالمة بكل شيء" تتعلق بالمجتمع وتكون قادرة، من الخارج، على الإحاطة بمعرفة تمثل رؤية شاملة موضوعية باطنية للمجتمع ونظمـــه. وذلك أمر متعذر. قبالة هذا الفهم "البنائي" للنظام الاجتماعي الـــذي يقوم على تنظيم المجتمع بـــ "إرادة إنسانية" ، يرى (هايك) أن علينا أن نأخذ بنظام "طبيعي" ، "محايد" أو "باطن للاجتماعي"، لا نقوم بتولـــيده وإنمـــا بالكشف عنه وحمايته، نظام أو قانون ليس الإنسان هو أصله ومنبعه، وإنما هو المعبر عنه فحسب.

الأطروحة الثانية: هي أطروحة "النظام التلقائي للسوق". إذ يرى (هايك) أن "النظام الطبيعي" يكشف عن نفسه بتحليل الطريقة التي تعمل بها السوق تحليلاً مدعوماً بنظرية في الإعلام. فقبالة الفهم اللاواقعي لسوق يقوم فيها المستهلكون والمنتجون بالملاءمة بين الطلب والعرض بدءاً من معرفة تامة بالمنتجات المتوافرة وبالحاجات الماثلة، ينبغي أن نتمثل السوق كما لو كانت صادرة عن تبادل مستمر للمعلومات يمكن لأهداف الأفراد أن تتضافر فيما بينها بشكل تلقائي أو عفوي. في السوق يتابع كل فرد في واقع الأمر أهدافه الخاصة، في الشراء وفي الإنتاج، بدون أي تحديد لمبادراته، خلا ما يتعلق باحترام "القواعد القانونية الخاصة بالملكية والأضرار والعقود"، وهي القواعد التي تنحصر وظيفتها في حماية "النظام التلقائي للسوق"، وضمان الانتشار الذاتي لقوانينه المحايثة أو الباطنة. ويشجب (هايك) أي تدخل للدولة في نظام السوق مختاراً بذلك الأخذ بـ "ليبرالية راديكالية" تشدد على أن أي تدخل لا يمكن إلا أن ينشر الفوضى في السوق التي تجري بقوانينها الذاتية، وتقود إلى زيادة في تدفق المنتجات وتعاظم "الفرص" لجميع المشاركين في حركة السوق من أجل أن يجدوا تلبية لحاجاتهم في إطار ما يسميه "النظام السياسي لشعب حر". في هذا النظام الذي تتوافر فيه لكل فرد المعلومات الضرورية لمعرفة نظام السوق والعمل بحسب ما توجه إليه، يتعين على الدولة أن تنحصر وظيفتها في خلق الإطار القانوني الذي يوفر انتشاراً أقصى للمعلومات في المجتمع، وأن

تقتصـــر سلطتها الشرعية على حماية الحريات، أي على صون الحقوق الصوريـــة للفرد بما هو فرد، وأن "تمنع" أي فرد من أن "يمنع" أي فرد آخـــر من ممارسة حرياته، في الحدود التي لا تجور فيها حرية الفرد على حـــريـــة الآخـــرين. إن الخطأ التراجيدي يبدأ، في رأي (هايك)، حين تضـــاف إلى هـــذه "الحقوق السالبة" حقوق "إيجابية" يطلق عليها اسم "الحقـــوق الاجتماعـــية والاقتصادية"، وهي حقـــوق مزعومة تتعلق بـــتحديد الوضـــع المـــادي الذي ينبغـــي على الدولة أن توفره لكل فـــرد. في هذا الاتجاه يكمن في رأي (هايك) "ينبوع الانحراف الكلياني للديمقراطية".

الأطروحة الثالثة أنه خلافاً لهذا الانحراف أو العسف وشجباً له يجب تطويـــر نقد لا هوادة فيه لمفهوم "العدالة الاجتماعية" الذي يطرح باسم فكرة المساواة والعدالة التوزيعية. إن "فكرة العدالة الاجتماعية" في رأي (هـــايك) لا تهـــدد بشكل خطير غالبية القيم الأخرى لحضارة الحرية فحســـب، وإنما هي أيضاً "خيال" و "سراب"- والقسم الثاني من كتابه (القانون والتشريع والحرية) يحمل العنوان: (سراب العدالة الاجتماعية) - إذ هي تفترض أن لدينا شعوراً بالظلم بإزاء توزيع الخيرات في مجتمع رجـــال أحـــرار، وأننا نستطيع أن نشير بأصابع الاتهام لثمار "السوق" وعملها، أي أن السوق "ظالمة". لكن الحقيقة في اعتقاد (هايك) أنه، من زاويـــة نظـــرية الســـوق بما هي نظام تلقائي، لا يمكن أن يكون الأمر كذلك، وكل تدخل من جانب الدولة لمعالجة "خيبات الأمل" عند بعض

الأفـــراد أو الجماعـــات لا يمكـــن إلا أن يكون عملاً خاطئاً، لأن كل "تصحيح" للنظام التلقائي للسوق لن يولد إلا الفوضى، والنشاط الذاتي للســـوق لا يترتـــب علـــيه إلا تعاظم "الفرص" و "الحظوظ" في تلبية احتياجات جميع المساهمين في السوق. والحقيقة أن التفاوت في الأوضاع هـــو جزء من عملية من شأنها أن تزيد من حظوظ وفرص الجميع. ومع ذلك فإن من المؤكد أن (هايك) قد اضطر إلى التسليم بأن حداً أدنى من العون ينبغي أن يقدم لمن هم في حالة "عوز" حقيقي، وذلك "تصحيحاً" لمـــا يمكن أن يحدث من خلل في جريان السوق، وحماية للمعوزين من اضـــطرابات حـــركة السوق. لكن ذلك يجري "خارج" النظام التلقائي للســـوق، وينقض بالتالي مذهب (هايك) في مبدئه الأصلي. وفي جميع الأحوال يتشبث (هايك) باعتقاده الجازم بأن السياسات الاجتماعية التي تهـــدف إلى تقديم المساعدات والإعانات الاجتماعية لا ينبغي أن تكون سياسة للدولة، وما تقوم به المجتمعات الديمقراطية في هذا المجال لا يمكن أن يترتـــب عليه شيء سوى هدم مبدأ "المساواة أمام القانون" وإفساد للنظام التلقائي للسوق[1].

يدفـــــع روبـــرت نوزيك Robert Nozick بالليبرالية الجديدة إلى

---

[1] HAYEK, F. Von., Law, Legistation and Liberty, I: Rules and Order; II : The Mirage of Social Justice; III : Political Order of a Free People, 1973, 1979, 1979.

وانظر أيضاً: Dictionnaine des Oeuvres Politiques, PP. 437-441.

أقصى مداها في ما يسمى بـ "الليبرتارية" التي تتخذ عنده طابعاً "راديكالياً".

في كتابه الرئيس: (الفوضوية والدولة والطوباوية)[1] يقدم روبرت نوزيك فلسفة سياسية يريد منها أن تكون رداً على "ليبرالية المساواة" التي يدافع عنها رولز، كما ينهض في وجه دور الدولة في المجتمع المدني. وهو يدافع عن دولة حامية للحقوق الطبيعية، دولة محدودة هي في خدمة الحرية والملكية الخاصة، دافعاً بذلك أفكار (ميلتون فريدمان) و(فريديريك فون هايك) إلى مداها الأقصى. فهو ، من وجه، يرفض فهم رولز للعدالة القائمة على ضرورة أن نلجأ إلى "إعادة توزيع الثروة" استجابة لواجب الإنصاف الأخلاقي، ويشجب أية نظرية في العدالة التوزيعية آخذاً بعدالة مؤسسة على الحق المطلق في الملكية الشخصية. وفي رأيه أن المجتمع يكون عادلاً حين يكون أعضاؤه مالكين لما لهم الحق في امتلاكه بغض النظر عن أشكال توزيع الثروة التي يمكن أن تنجم عن ذلك. ذلك هو ما يقرره "الحق الطبيعي" في الامتلاك.

ويشهر (نوزيك) "حرباً صليبية" في وجه "فلسفة المساواة" وفلسفة تدخل الدولة. وفي رأيه أن "دولة الحد الأدنى"(Minimal State) هي الدولة الوحيدة الشرعية. وليست هذه الدولة غير التدخلية إلا ذلك "الحارس الليلي" الذي تقع على كاهله حماية الحرية وصونها. ليس للدولة أن تتدخل في قطاعات الصحة والتعليم مثلاً، فتلك من وظائف المجتمع

---

[1] NOZICK,R., Anarchy, State, and Utopia,1974.

المدني ومنظماته. والتدخلات "الاجتماعية" من جانب الدولة لا يمكن إلا أن تلحق أضراراً على المدى القصير والمتوسط، وستكون عاجزة كل العجز عن معالجة الشرور التي تنجم عن النظام الرأسمالي، لا بل إنها ستتسبب في مظالم اجتماعية وستمثل جوراً حقيقياً على حقوق الأفراد الطبيعية، وستكون منبعاً للفوضى. إن مثال الحرية المطلقة الذي يدافع عنه (نوزيك)، بعد (فريدمان) و (فون هايك)، يمثل دعوة إلى دولة محدودة المجال والسلطة، إلى دولة تنحصر وظيفتها في حماية الأفراد والمواطنين من السرقة والعنف والاعتداء، وتصون الملكية وتضمن العقود، في ما يمكن أن يكون "حكماً" يفض الخلافات والصراعات الفردية والقانونية، فضلاً، بكل تأكيد، عن حماية الدولة والوطن في وجه أي اعتداء خارجي. ويقبل (نوزيك) أيضاً أن تقوم الدولة بدور مالي "تعويضي غير مباشر" لمساعدة المحتاجين والمعوزين على "البقاء" وعلى الحصول على ما هو ضروري لبقائهم.

نخلص إلى القول على وجه الإجمال، إن الليبرتارية تطلق في الفلسفة السياسية ، عند (نوزيك) وجملة الآخذين بها، على جملة من الأفكار التي ترتكز جميعها على قيمة مركزية هي (الحرية). ويجري المصطلح أحياناً ليدل على الصيغ المضادة للنظرية الماركسية الكليانية، لكنه في الغالب الأعم مرتبط بنظرة تشير إلى صيغة نقية للرأسمالية. فالليبرتاريون يشددون على حرية السوق والتبادلات التجارية الحرة وينهضون في وجه التشريعات الأبوية والأخلاقية والاجتماعية الخاصة مثلاً بقوانين التنظيم

الجنسي وبالسلوك المرتبط بتعاطي الكحول والإجهاض. والحرية في الليبرتارية مرادفة لمبدأ انعدام أو غياب التدخل (Absence of Interference) من جانب الدولة أو الآخرين. والدولة الشرعية توجد بشكل خالص من أجل حماية الحقوق الفردية وحماية الشعب وملكيته الخاصة من أي تعدٍ أو تهرب ضريبي أو اختلاس.وتلك هي "دولة الحد الأدنى". والليبرتاريون ينظرون إلى الدولة بعين الشك والريبة ويعارضون محاولاتها للإشراف والسيطرة على حياة الأفراد أو لسن قوانين باسم "العدالة الاجتماعية" ، كما أنهم يؤكدون بقوة مبدأ "عدم التدخل" في شؤون الأفراد ويرفضون الفكرة "الجماعية" (Collectivist) التي ترمي إلى تحديد أهداف أو غايات للمجتمع. ولكنهم مع ذلك يرون أن سلطة مركزية تتمثل في " دولة الحد الأدنى" هي ضرورية لكي تحمي المواطنين من غيرهم من المواطنين وكذلك من تدخلات الدول الأخرى. والليبرتارية تتبنى فكرة "منطقة محمية" تشتمل على حقوق شخصية راسخة في الحياة وفي الحرية. لكن الاتفاق على الحقوق الشخصية في التملك متفاوت بين الليبرتاريين. والتيار المركزي الرئيس في المذهب يرى أننا ما دمنا نملك حقوقاً مطلقة في أمر امتلاكنا لذواتنا (Absolute Self – ownership) فإن لنا كذلك حقاً مطلقاً مماثلاً في امتلاك أشياء خارجية. لكن الجناح اليساري من المذهب الليبرتاري يحتج بأن التفاوتات الضخمة في الملكية تجور على الفقير أو تقلل من حريته. فأولئك الذين ليس لديهم ممتلكات سيعيشون ويموتون تحت رحمة

أصحاب الملكية الخاصة. لذا فإن هذا الجناح اليساري من الليبرتارية يدافع عن أن الملكية ينبغي أن توزع على نحو يقلل من التفاوت. غير أن الجناح اليميني يزعم بأن السوق نفسها، فضلاً عن "التأمين" والإحسان يمكن أن تقدم للفقير البدائل التي تعضده وتساعده.

وفي مقاربة نهائية شاملة يستجمع (جاك جيليناس) المبادئ المقومة لليبرالية الجديدة في صورتها الليبرتارية في القواعد التالية:

1- السمة المطلقة للسوق وعصمتها؛ فالسوق هي المكان المتميز لممارسة جميع الحريات: حرية اختيار المستهلكين التي تسم الديمقراطية السياسية، حرية التجارة القائمة على المنافسة، حرية المشاريع والإنتاج، حرية الاستثمار في كل مكان وفي كل زمان. والسوق تحقق هذا كله تحقيقاً أفضل بكثير مما تفعله المؤسسة السياسية (أي الدولة)؛

2- الحق المطلق في التملك والملكية، وهو حق أساسي مقدس لا يجوز المساس به. وحماية الملكية الخاصة هي الوظيفة الأساسية للدولة؛

3- أولوية الخاص على الدولة وعلى الخير العام، إذ إن الخير العام تضمنه "اليد الخفية"، والدولة "الاجتماعية" لا تفعل سوى "مصادرة" مفهوم العناية الإلهية ونسبته إليها. لكن الدولة تظل ضرورية من أجل حل الخلافات والتحكيم في التزاعات وفض

هذه النزاعات وفقاً للقانون، لكن ليس لها أن تتدخل في حريات الأفراد طالما أن هؤلاء لم يخرقوا القانون. وبكلمة، المقصود هنا، مثـــلما هي الحال عند (روبرت نوزيك) "دولة الحد الأدنى". إذ الدولة "التدخلية" تجور على الحقوق الطبيعية للأفراد؛

4- المنافســـة مـــن غير حدود بغض النظر عن النتائج المترتبة عليها (كالاســـتغناء عن الموظفين والعمال بشكل جماعي، أو خفض الأجور..)؛

5- المرونة في العمل، ضماناً للنجاح في المنافسة. ويترتب على ذلك حث العمال والموظفين على التقليل من مطالبهم والرضى بخفض الأجور أو المكتسبات الاجتماعية السابقة على عصر العولمة؛

6- الـــتحويل الســـلعي الشامل: حيث تدعو الليبرالية الجديدة إلى معاملة جميع الأنشطة الإنسانية والمنتجات البشرية بما هي سلع، وذلـــك يشـــمل الثقافة والتربية والإعلام والماء والهواء والتراث النـــباتي والحيواني والبشري. يقضي الخير العام بوضع جميع هذه الأشياء بين يدي أصحاب المشاريع والشركات التجارية لدمجها في السوق وإدارتها وتنميتها بشكل أفضل بيعاً وشراءً؛

7- الـــنمو غـــير المتناهي لوجوه الاقتصاد كافة. وهذا يفترض أن ثـــروات الكوكب غير متناهية ولا تنضب، وأن من شأن هذا

النمو أن يحل جميع المشكلات الإنسانية، من بطالة وفقر وتخلف في النمو[1].

تقوم هذه المبادئ على دعامتين أساسيتين هما : "المذهب الطبيعي" و"الفردانية"، وهما يؤديان إلى "النفعية" التي هي السمة الجوهرية الفارقة لهذه الليبرالية الجديدة في ثوبها الليبرتاري. أما التسويغ الفلسفي لها فيستند إلى جملة من الأسس التي يعتقد الليبرتاريون أنها تعزز النظرية وتدعمها:

الأساس الأول، الأبرز، هو الأساس الذي قدمه (نوزيك). وهو يسوغ الليبرتارية بالرجوع إلى مبدأ "الحقوق الطبيعية" في امتلاك الذات والتصرف فيها (Self – Ownership) : "بما أن لدي الحق في أن أحدد مسار حياتي الخاصة – على أن احترم الحقوق المماثلة للآخرين – فإنه ليس علي فرائض ملزمة تجاه الآخرين، إلا إذا أنا جلبت لنفسي هذه الفرائض بمحض إرادتي". فإذا طلبت مني الحكومة أن أساهم في تقديم العون للمعوزين، أو أجبرتني على أن أفعل فعلاً مضاداً لإرادتي، فإنها بذلك تتصرف كما لو كانت مالكة لجزء من ذاتي وتكون قد اغتصبت حقي في امتلاكي لذاتي. ولهذا الأساس وجه آخر يتمثل في تسويغ الليبرتارية بالاستناد إلى مفهوم "الازدهار الإنساني" والزعم بأن المجتمع

---

[1] GELINAS,J., La globalization du monde, PP. 143-173

وانظر أيضاً بحثي: الثقافة الكونية والنظم الثقافية العربية (في : رياح العصر – قضايا مركزية وحوارات كاشفة، ص 53-95).

الليبرتاري هو المجتمع الوحيد الذي يأذن للكائنات الإنسانية بأن تمارس حياة مكتملة مزدهرة؛

الأساس الثاني يستند إلى "النتائج" التي تترتب على النظرية أو طبيعة الـــنظر. وهذه النتائج تتجسد في "الفاعلية الاقتصادية لمجتمع السوق"، إذ إن نقيضـــها المتمثل في السياسات "التدخلية" يجلب إلى السوق والمجتمع مضار ملموسة ويضائل من فاعلية السوق؛

الأســـاس الثالـــث ذو طبيعة "ذاتية"، وهو أن المجتمع الليبرتاري هو المجتمع الوحيد "الحيادي أخلاقياً"، وهو بالتالي، المجتمع الوحيد الذي لا يفـــرض عـــلى الأفراد الأخذ بقيم لا يرضون بها ذاتياً، ولا يحول دون ممارسة الأفراد لحرياتهم الذاتية بدون قيود؛

الأســـاس الأخير مستلهم من فلسفة (كانت) الأخلاقية. وهو يعتمد عـــلى التمييز الكاني بين الأفعال التي تجري "من أجل الواجب" ،وبين الأفعـــال التي تجري "موافقة للواجب": إذا كنت مجبراً على تحويل بعض المـــال إليك بحكم القانون، فإن فعلي هذا يكون "موافقة للواجب"، ولا أكون قد فعلته "من اجل الواجب" وإنما لأنني مقسور عليه، ولا يكون لفعـــلي هذا، بالتالي قيمة أخلاقية. وهذه الصيغة لليبرتارية تنطوي على الأخذ بمفهوم يدعو إلى تقليص دور الدولة وذلك لتصبح الفضيلة ممكنة، وهو ما لم يشتقه (كانت) من فلسفته الأخلاقية[1].

* * *

---

(1) WOLLF, Jonathan, Liberterianism, art. In Routledge Encyclopedia of Philosophy, P. 619.

تلك هي جملة المفاهيم والصيغ الأساسية لليبرالية في الفضاءات الغربية الأصلية التي نشأت فيها وتطورت إلى أن أدركت آخر أشكالها في الليبرالية الجديدة والليبرتارية.

لم تتمثل التجربة الفكرية "الليبرالية" العربية في منابعها الأصلية منظومة الليبرالية على النحو نفسه الذي تمثلته وخبرته التجربة الغربية. لكنها انطلقت في أسسها الأولى من المفهوم المركزي نفسه الذي انطلقت منه الليبرالية الغربية، وهو مفهوم (الحرية) ، إذ كانت هذه في ماهيتها الأساسية فلسفة في الحرية: الحرية السياسية والحرية الاقتصادية. والحرية السياسية هي التي توجهت إليها التجربة الليبرالية العربية الحديثة في مبدأ نشأتها وفي ما غلب عليها من تطورات.

فما هي، في حدود هذا العمل، معالم تجربة (الحرية) في الثقافة العربية الإسلامية الموروثة،وبوجه أخص في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة*؟

لا يسعفنا المجال اللغوي القاموسي العربي كثيراً في تجلية مفهوم الحرية في الثقافة العربية الإسلامية الموروثة. كما أن الرجوع إلى الفهم الليبرالي المنحدر إلينا من القرن التاسع عشر الأوربي لا يصلح لإدراك الغرض نفسه. فالحقيقة هي أن المعطيات اللغوية الخالصة لا تكاد تؤدي

---

* من واجبي أن أنبه هنا إلى إن القسم التالي من هذا الفصل يمثل، مع بعض التعديل والإضافة، الدراسة "الخلفية" التي قمتُ بإعدادها لتقرير الأمم المتحدة (نحو الحرية، 2004)، وإليها في المقام الأول، استند القسم الخاص بـ (الحرية في الثقافة العربية) من التقرير.

مـــن دلالة لفظ المفهوم إلا النزر اليسير. أما الواقع الغربي الذي انبثقت فيه فكرة الحرية وتطورت فليس هو الواقع العربي الإسلامي الذي يصح أن تقاس عليه تجربة ذلك الواقع وظروفه المشخصة.

ومـــع ذلك فإن بعض الإشارات التاريخية العربية المبكرة تصلح لاستحضار بعض وجوه المصطلح. فالكلمة السائرة التي أطلقها الخليفة الراشد الثاني في سؤاله الفذ : " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحـــــراراً ! " تؤدي لنا وجهاً نفظياً من الكلمة، كما أنها لا تخلو من تأديـــة بعض معناها، برغم ما انعقد عليه الاتفاق في أمرها إذ تقرر أن دلالـــتها قانونية ترتد إلى المقابلة بين الأحرار وبين الأرقاء أو بين الرق والعـــبودية وبين الانعتاق. فواقع الأمر أن " الأحرار " هم من ارتفعت عـــنهم القيود، وأن العبيد هم من يزرحون تحت القيود. ومعنى الحرية ونقيضـــها ماثلان هنا بكل تأكيد. لكن الأصرح من قول الخليفة عمر في تأدية معنى الحرية وتقرير نسبته إلى هذا المعنى هو قول الرسول (ص) لنفر من أهل مكة بعد فتحها – وقد كانوا أعداء له وخصوماً: " اذهبوا فأنـــتم الطلقاء ! "، فأخلى سبيلهم وأطلق سراحهم ورفع عنهم القيود ليـــتحركوا بأمان وحرية، فكانوا طلقاء، أي أحراراً، بوجه أصيل من وجـــوه المعنى الذي استقر للكلمة اليوم. وقد نستحضر لتقريب الكلمة من المعنى ما يسوقه ابو نصر الفارابي (ت 339 هـــ / 950 م) في شأن " اجتماع الحرية في المدينة الجماعية ومدينة الأحرار[1]"، وهي المدينة "

---

[1] أبو نصر الفارابي: السياسة المدنية، ص88؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص133.

التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً " .

أمـــا القاموس اللغوي – الذي هو قاموس الثقافة – فيعبر في الأصل اللغـــوي – حَـــررَ – عن معان لا تؤدي إلى الفهم الحديث للمصطلح. وقد يمكن أن نتابع عبدالله العروي ونرد هذه المعاني إلى أربعة أساسية :

1) المعنى الخُلقي الجاهلي، حيث جاء في (لسان العرب) : الحرية تعني الكريمة؛

2) والمعـــنى القانـــوني القرآني : أي تحرير أو فك رقبة، أي الحرّ قبالة العبد ؛

3) والمعنى الاجتماعي، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين : الحر هو المعفى من الضريبة ؛

4) والمعـــنى الصوفي، الذي يورده الجرجاني في (التعريفات): " الحرية في اصـــطلاح أهـــل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائـــق والأغيار"[1]. وهذه المعاني ليست هي المعاني التي يقصد إليها المفهوم الليبرالي الغربي للحرية.

هـــل تعني ندرة الألفاظ والدلالات القديمة أن المجال الثقافي العربي الإسلامي لم يعرف مفهوم الحرية وفق ما جرى عليه الاستخدام الحديث للكـــلمة ؟ يعالج حسن صعب (المفهوم القرآني للعمل)، ويبرز تزكية القرآن للفعالية الاقتصادية وسائر الفعاليات الإنسانية ، ويؤكد أن "الحرية

---

[1] عبدالله العروي: مفهوم الحرية ، ص 12-13 .

أو الإباحة هي مبدأ الشرع الأول، وأحكام الشرع هي الحرية المسنونة لخير الإنسان والمنظمة لسعادته"[1]. فمفهوم الإباحة إذن يكافئ هنا مفهوم الحرية . أما عبدالله العروي فيلاحظ ، بحق ، أن الانتقال من اللغة إلى الثقافة ومن الثقافة إلى التاريخ الواقعي، أي التحول من اللغة إلى الرموز التي تشير إلى حقائق مَعيشة، يسمح بالالتقاء بمعان للحرية تضاهي معاني الكلمة في مفهومها الحديث. ومجالات الفقه والأخلاق وعلم الكلام والتصوف والمجتمع تحفل بهذه الرموز الدالة على الحرية. فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق وكفالة المرأة والطفل ، ويربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة والعقل، وأن الحرية بما هي حكم شرعي تؤكد مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وأن التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون. أما الأخلاق وعلم الكلام فيربطان التكليف الشرعي بالمسؤولية وبحرية الأرادة الفردية والاختيار الإنساني بإزاء المشيئة الإلهية، على تفاوت في تصور هذه العلاقة (جدليات الجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة) واتفاق في النظر في المسألة في إطار حرية ميتافيزيقية لا في اطار حرية سياسية اجتماعية على ما تبتغيه الليبرالية الحديثة. وفضلاً عن ذلك فإن أحوال البداوة والعشيرة والتقوى والتصوف تنهض دلائل قوية على حضور مفهوم الحرية في التجربة العربية الإسلامية. فالبداوة، بما هي رمز، تدل على " فض جميع القيود

---

[1] حسن صعب: الإسلام والإنسان، ص 95.

المبتدعة "، وهي ترمز إلى " الحياة الطلقة " وإلى " سعة العيش "، "وفسحة في التصرف ". والعشيرة تحتضن الفرد وتحميه من أذى الغير وتعارض أوامر السلطان التعسفية وتضمن للفرد حقوقاً معروفة ثابتة، "وإذا كانت الدولة ترمز في غالب الأحيان إلى العبودية، فإن العشيرة ترمز بالعكس إلى ما يعارض تلك العبودية وما يحق لنا نسميه حرية ". وإذا كانت " النفوس المرتبطة بالتعبد تعني خضوعاً لوازع خارجي وحداً يحد الحرية الوجدانيّة "، فإنها مع ذلك تزود الفرد التقي بشعور عميق بالتحرر من عبودية الجسم والعادات، مثلما تكسبه عطف العشيرة ورضاها ومزيداً من الجاه يوسّع من مجال تأثيره في المجتمع أي من " مجال التصرف "، فتكون بالتالي طريقاً للشعور بالتحرر ورمزاً للحرية. والتصوف تجربة روحية فردية يفلت فيها صاحبها من الحدود والضغوط الخارجية - الطبيعة والمجتمع والدولة والشرع - ويتمثل الحرية المطلقة خارج النواميس الطبيعية والاصطناعية وخارج الاستبداد والعبودية[1]. في قاموس الرموز الواسع لا في قاموس اللغة الضيق نلتقي بدعوى الحرية وبمفهومها وبمجالاتها في التجربة التاريخية السابقة على الدعوة إلى الحرية القادمة من المجال الجغرافي الثقافي الغربي والغازية للمجال الثقافي العربي الحديث.

لكن هذه التجربة السابقة على " العبور " الغربي تنطوي على رؤية فذة في الحرية تنسب إلى ما سيطلق عليه " الليبرالية الاقتصادية".

---

(1) العروي: مفهوم الحرية، ص 15-22.

والمقصود هو ابن خلدون (ت 808هـ/1406م) في فلسفته "العمرانية " . فهذه الفلسفة ، برغم امتدادها في تراث حضاري ذي قواعد وغائيات دينية، وتعلقها برؤية سياسية لا انفصال بينها وبين الأخلاق – وذلك مما ينتسب في الفلسفة السياسية الحديثة إلى نزعة "المحافظة " – إلا أنها تعلن في الوقت نفسه ، عن رؤية حداثية ليبرالية صريحة . وأول ما يوجه النظر في هذه الليبرالية أن صاحبها ينطلق من كشفه الرائد الماثل في إنشاء " طريقة مبتدعة " في التفكر في أحوال العمران والدول والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية ومن القوانين " الطبيعية " المرتبطة بالعلل والأسباب المحرِّرة من (التقليد) و(الوهم) و(الخرافة) و(النقل المجافي للواقع) ، المتوجهة إلى (التحقيق) و(التعليل) و(العلم) و(البصيرة) و(العقل)[1].

ثم إن هذا (العمران) الذي أنشأ ابن خلدون فلسفته وبراهينه واعتقد أنه أحكم طبيعته وأحواله وأموره السياسية ، يستند إلى " تأويل" في الإدراك والفهم المبدأُ فيه " ما يقبله العقل " ، أي العقلانية الموضوعية أو الواقعية التي تقيم ترابطاً بين العقل وبين نظام العالم المحكوم بمبدأ العلية وحدودها .

والعمران الخلدوني يقوم ، بالطبع ، على الصنائع والتجارة وانتحال الفلح من الغراسة والزراعة وعمران البداوة ، ويجسد فعلاً طبيعياً حراً من

---

(1) المقدمة: 1: 30-33.

أفعـــال الإنســـان في الطبـــيعة ، وذلك يفتح الطريق أمـــام " الليبرالية الاقتصادية " .

ويتعلق بذلك تعلقاً مباشراً اعتقاد ابن خلدون أن " الإنسان " هو ما يصـــنع " . فقد كان ابن خلدون خصماً عنيداً للعقلانية الميتافيزيقية التي ورثهـــا الإسلاميون عن الأغريق ، وعن أرسطو على وجه الخصوص ، وأكـــد أن العقل لا يستطيع أن يقول شيئاً عما يفارق الواقع الموضوعي المشـــخص وأن مـــبدأ العلـــية الذي تعلل به أرسطو للانتقال من حقل (الطبيعة) إلى حقل (ما بعد الطبيعة) عاجز بقواه الذاتية عن اختراق آفاق الواقع المنظور – إذ هو لا يستقيم إلا في العالم الحسي – ، وأن أي علم يتطلع إلى اختراق هذا الفضاء ينبغي أن يكون علماً مصدره (الوحي) . والحقـــيقة أن ما يميز الحدس الخلدوني في جملة مشروعه العلمي هو على وجه التحديد المنطلق الذي يصدر عنه ، أعنـــي منطلق " الإنسان المدني بالطـــبع " ، أي الإنســـان الـــذي " لا بد له من الاجتماع الذي هو (المدينة).. وهو معنى العمران"[1]، أي " اعتمار العالم " و " استخلاف البشـــر " في هـــذا الاعتمـــار الـــذي " لا يكمل وجودهم إلا به"[2]. وهـــذا " الاجتماع الاعتماري " هو الخاصة الطبيعية للإنسان . واعتمار العـــالم يجري بانتحال الحضارة حيث يحصل المُلك والرفه واتساع التفنن والـــترف في أحوالـــه مما يزيد الدولة في أولها قوة ويحوّل طباع أهلها في

---

[1] نفسه، 1: 77.

[2] نفسه، 1: 78

طورهـــا الثالث إلى تحصيل تراث المُلك والترقي في تشييد المباني الحافلة والمصـــانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة " ، وذلك لا يتم إلا " بكـــثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل فيه والتعاون فيه . فإذا كانـــت الدولـــة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا ، كان الفعلـــة كثيرين جداً وحشروا من آفاق الدولة وأقطارها فتم العمل على أعظـــم هياكله"[1]. فالتوسع في الفعل والصنع بلا معوقات ولا قيود ولا اختلالات جوهرية عارضة هو مبدأ قوة الدولة ونمو العمران . والحقيقة أن تـــبنّ ابـــن خلدون لمنظومة حرة في العمل وفي اقتصاد ذي سمات " رأسمالـــية " صريحة كان استمراراً لتيار أغلبي في الحضارة الإسلامية سبق أن نوه به مكسيم رو.نسون في كتابه (الرأسمالية والإسلام) .

بـــيد أن ربطـــه الوثيق بين التمدن الإنساني وبين الاعتمار والفعل والصـــنع – وأضـــع خطاً تحت الصنع بما هو ما هية الإنسان وخاصته الجوهـــرية – يجسد رؤية محدثة وتحولاً حقيقياً من الإنسان بما هو فكر وعقل تأملي إلى الإنسان بما هو " قدرة " وخلق وإبداع ، أي تحولاً من العقلانـــية الموضوعية إلى العقلانية الواقعية الأداتية، وتلك سمة مركزية وأساسية من سمات زمن الحداثة الليبرالية .

يعزز من هذه النزعة عند ابن خلدون أنه حين يجعل من قطبي العدل والظلم المحور الرئيسي للمُلك الحسن أو السيئ ، فإنما يُجرى ذلك بربط هذين القطبين بمنظومة اقتصادية قائمة على حرية انتحال طرق الكسب

---

[1] نفسه، 1: 229.

من الفلاحة والتجارة والصناعة وما يترتب على ذلك من خراج وجباية يعـــودان بـــالخير الأعظم على الدولة وعلى الرعية . فحقيقة الأمر " أن الدولـــة والســـلطان هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران "، و"الخـــراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح . ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلـــة أمـــوال السلطان حينئذٍ بقلة الخراج . فإن الدولة كما قلناه هي السوق الأعظم ، أمّ الأسواق كلها وأصلها ومادها في الدخل والخرج ، فـــإذا كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مـــثل ذلك وأشد منه"[1] . من أجل ذلك يتعين على الدولة حتى لا يقع الكساد في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر . ألا تمتد يدها إلى ما في أيـــدي الناس لأن " العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه حينئذٍ من أن غايتها ومصيرها انتهابُها من أيديهم . وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن الســـعي في الاكتســـاب . فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعـــاش كان القعود عن الكسب كذلك ، لذهابه بالآمال جملة بدخوله مـــن جميع أبوابها . وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب عـــلى نسبته . والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين . فإذا قعد الناس عن المعاش

---

(1) نفسه، 1: 384.

وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال و<ابذعر > الناس في الآفاق (..) فخف ساكن القطر وخلت دياره وخربت أمصاره ، واختل أمصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة"[1]. إن الظلم والعدوان هنا صورة للتدخل غير العادل من جانب الدولة في مناشط الناس . ويرفع ابن خلدون وتيرة شجبه للظلم ودفاعه عن الحق المطلق في التملك بلغة صارخة حاسمة، وينوه بما يمكن أن أسميه بـ "ليبرالية المقاصد " التي سبق أن شدد عليها الماوردي في (الأحكام السلطانية)، إذ يقول : " ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب ، كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك . وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق ، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه . فجباة الأموال بغير حق ظلمة ، والمعتدون عليها ظلمة ، والمنتهبون لها ظلمة ، والمانعون لحقوق الناس ظلمة ، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة ؛ ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله . واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم ، وهو ما ينشأ عنه فساد العمران وخرابه ، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري ، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال . فلما كان

---

(1) نفسه، 1: 348.

الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهماً ، وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من ان يأخذها قانون الضبط والحصر"[1]. إنه (بيان) صريح في " الليبرالية الاقتصادية ". يسبق بقرون عدة اختراق مفهوم الحرية الغربي إلى عالم العرب والإسلام الحديث .

عبر المصطلح والمفهوم - نعني الحرية - إلى الفضاء الثقافي العربي غداة اتصال العرب، المحدثين بالغرب " الأوروباوي "، وبفرنسا على وجه التحديد. وكان المصري رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) الذي رافق أول بعثة كبرى أرسلها محمد علي إلى " مملكة الفرنسيس " حيث قضى عدة أعوام في باريس (1826-1831) تَمثل خلالها وجوهاً أساسية من الثقافة الفرنسية، هو الذي نوه قبل غيره بفكرة الحرية (Liberté) ووحد في مرحلة أولى، ومن خلال نظره وشروحه لنصوص الدستور الفرنسي، بينها وبين مفهوم " العدل والإنصاف " في التراث الإسلامي[2]، وذلك على الرغم من أن معاصره المغربي أحمد بن خالد الناصري (1835 - 1897) يصرح بأن " هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً ، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله ، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأساً"[3]. لكن الطهطاوي نوه بما تضمنه هذا

---

[1] نفسه، 1: 348-350.

[2] رفاعة الطهطاوي: تخليص الأبريز، ص: 80،74:73.

[3] أحمد بن خالد الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 9: 114.

الدستور من أن " لكل انسان التمتع بالحرية الشخصية"[1]، ثم ما لبث أن تبـــنّى المفهوم واعتبر الحرية مطلباً أساسياً لتأسيس المُلك وصلاح الرعية وأنهـــا شرط لتقدم الأمة وللتمدن[2]. وفي هذا الكتاب، (المرشد الأمين للبـــنات والبنين)، يقدم بالعربية أول تحديد حديث للحرية يشتمل على مفهومها وعلى بعض اشكالها ، وذلـــك إذ يؤكـــد أنهـــا " منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة "، وأنها " رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية ، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصـــلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يـــباح له أن ينـــتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة بدون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره، وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الانسان على أن ينفى من بلـــده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضـــيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء بشرط أن لا يخل ما يقوله أو يكتـــبه بقوانين بلـــده[3]. بذلك تكون الحرية عنده ثلة من " الحقوق " تـــرتد إلى أشـــكال رئيسية خمسة من الحرية هي الحرية الطبيعية والحرية

[1] الطهطاوي: تخليص..، ص 83.

[2] الطهطاوي: المرشد الأمين، ص 8.

[3] نفسه، ص 127.

السلوكية والحرية الدينية والحرية المدنية والحرية السياسية[1]، وهي حقوق إذا ضمنتها الحكومة فإنها تكون قد ضمنت للناس السعادة ؛ يقول : "فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك. فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم. وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعاً، وأن لا يكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم. فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز فعله بدون وجه مرعي يعد حرماناً له من حقه. فمن منعه من ذلك بدون وجه سلب منه حق تمتعه المباح، وبهذا كان متعدياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه. ومتى كانت حرية الأهالي مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين بالخشونة للإهابة، فلا يخشى منها على الدولة بل يكون التعادل في الحقين .. ويسعد الرئيس المرؤوس"[2].

ويتميز خير الدين التونسي (1825- 1889)، في مشروعه من أجل تقدم الأمة الإسلامية وتمدنها بتشديده على أهمية " التنظيمات"، لكنه يؤكد أن حسن الإمارة يتولد قبل كل شيء من تأسيس هذه التنظيمات على " العدل والحرية " إذ إن إجراء التنظيمات السياسية

---

(1) نفسه، ص 127-128.

(2) نفسه، ص 128.

والتقدم في المعارف وأسباب العمران لن يتيسرا إلا بإنفاذ دعامتي العدل والحـــرية اللـــتين " هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاســـتقامة في جمـــيع الممـــالك"[1]. وهـــو في ذلك إنما يتابع رفاعة الطهطـــاوي مثلما أنه، مثله، يقرن الحرية بجملة من الحقوق المتعلقة بها فيـــنوه بالحرية الشخصية بما هي حفظ لحقوق الإنسان في نفسه وعرضه ومالـــه وبما هي حرية في التصرف والكسب ومساواة أمام القانون،كما يـــنوه بالحرية السياسية ومشاركة الرعايا في إدارة شؤون الدولة – وإن كان يرى أنه ليس في هذه المشاركة " تضييق لسعة نظر الإمام وتصرفه العام " وكذلك بـــ "حرية المطبعة " أي حرية الرأي والكتابة والنشر التي تعـــدل عـــنده المبدأ الإسلامي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .لا شـــك أن خـــير الدين ، بما هو رجل دولة حريص على مصلحة الدولة العثمانـــية، يضع حدوداً للحرية لكنه يشدد النكير على مظالم الاستبداد ومضـــاره ويؤكد ضرورة تقييد استبداد الدولة والحاكم حتى لا يفضي ذلك إلى اختلال الدولة واضمحلالها . إنه في ذلك تابع أمين لتقليد ابن خلـــدون ، لكنه أيضاً فاعل حافز لتيار الحرية والنهوض في وجه الحكم الفـــردي والاستبدادي ، وهو ما سيتجلى بوضوح أعظم عند أحمد ابن أبي الضياف وأديب اسحاق وفرح انطون وجمال الدين الأفغاني وسليمان البســـتاني ومحمد عبده وقاسم أمين وعبدالرحمن الكواكبي[2]، مثلما أنه

---

(1) خير الدين التونسي: أقوم المسالك، ص8-9؛ فهمي جدعان: أسس التقدم: ص 135-145.

(2) ألـــبرت حـــوراني : الفكر العربي في عصر النهضة؛ مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي؛ فهمي جدعان: أسس التقدم.

سيصبح في فترة تالية ديدن رموز الليبرالية الكبار وبخاصة أحمد لطفي السيد وطه حسين وإسماعيل مظهر ومجلة (العصور)[1]. والحقيقة أن أصداء الحرية عند أولئك وهؤلاء تتردد في أحوال متباينة؛ فهي مرتبطة حيناً بالاستبداد العثماني في عقوده المتأخرة، وحيناً بظروف الاحتلال الأوروبي للأقطار العربية الخارجة من إسار الإمبراطورية الآفلة ، وحيناً آخر بضغوط سلطة الماضي والتاريخ والأفكار المسبقة والتقاليد ، وحيناً أخيراً باعتبار التقدم الأوروبي والدور الإيجابي الحاسم للحرية في تحقيقه وإنجازه .وإذا كانت طبيعة النظام العثماني الاستبدادي والرغبة في الحرية ، هما اللذان ولّدا العمل البارع الذي وضعه عبد الرحمن الكواكبي – ونعني بطبيعة الحال (طبائع الاستبداد) – فإن " المثال الليبرالي " الأوروبي هو الذي ولد في الفترة التالية لانسحاب الدولة العثمانية الفكر الليبرالي الذي عبر عنه المفكر المصري الرائد أحمد لطفي السيد (1872-1963) الذي سيصبح إمام الليبراليين بإطلاق ، وذلك بما امتاز به من وضع دقيق لمسألة الحرية والحريات في إطار منظومة ليبرالية شاملة للمجتمع والدولة والاقتصاد . عند هذا المفكر تبدو الحرية بمثابة جوهر لإنسانية الإنسان ، يقول : " خلقت نفوسنا حرة ، طبعها الله على الحرية . فحريتنا هي نحن ، هي ذاتنا ومقوم ذاتنا ، هي معنى إن الإنسان إنسان . وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا

---

[1] مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية، ص 225 – 236.

إلا الحـــريـــة"[1]. ويكرر المعنى نفسه ويقول : " فأي إنسان خمدت في صدره نار الحرية وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع جدير بأن لا يعتبر إنساناً وأن تسقط عنه تكاليف الحياة " . والحرية كذلك أساس الفرد والجماعة والأمة ، وعليها يتأسس كل شيء . بيد أن حرية الفرد تظل هي الأساس الأول لأن تمتع فرد بها يقود إلى تمتع المجتمع كله بها ، وكذلـــك يقود إلى الترقي العام . وعنده إن إنفاذ مبدأ الحرية يعني أيضاً نبذ الاتكال على الحكومة ونبذ القسمة التقليدية للأمة إلى رعية وراع ، والتحول إلى مبدأ المواطن الحديث : إننا " محتاجون لتوسيع ميدان العمل لحـــرية الفرد حتى يسترجع ما فقد من الصفات الضرورية للرقي المدني والمـــزاحمة في معـــترك الحياة ، وحتى ننبذ نهائياً اتكالنا على الحكومة في الشؤون الجليلة والدقيقة، ولنخرج من هذا الإحساس الذي كأنه عام في الشرق ، إحساس أن الأمة رعية والحاكم راع يتصرف في رعيته على ما يشـــتهيه .إن هـــذا الإحساس الذي اتخذناه قاعدة لسياستنا ، بل طريقاً لســـلوكنا في حياتـــنا القومية هو الذي أبعدنا عن سرعة الأخذ بمبادئ الـــتمدن الحديـــث ، وفرق كلمتنا وأثقل في طريق المجد خطانا.. " إن الليـــبرالية التي يدعو لها أحمد لطفي السيد تعني مذهباً سياسياً واقتصادياً وقانونـــياً : والقانون هنا جوهري ، إذ هو " صورة العقل في الواقع " ، وهـــو ، إذ يضمن الحرية للفرد والمجتمع ، فإنما يضمن الحقوق الطبيعية

---

[1] أحمد لطفي السيد: مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع ، ص 138.

ويـــرتقي بها إلى مستوى الحقوق المدنية[1]. فالحقيقة أن " للكافة حقوقاً طبيعـــية أو كأنها كـذلك لا يجوز للشارع إن يقربها، حقوق كانت قبل الاجتماع – على تقدير أن الاجتماع عارض – أو هي أركان للاجتماع الإنســـاني – كما نعتقد – أو عمل من الأعمال الطبيعية ملازم للإنسان مـــن يـــوم وجد ويبقى معه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . تلك حقوق إذا أمكن للشارع أن يعبث بها ويتصرف بها على هواه ، انقطعت فائدة الإقرار من الجمعية وصارت الجمعية غرماً لا غنم فيها"[2]. وعنده أن هـــذه الحقـــوق الطبيعية الأصلية ، التي هي للكافة " أربطة الجمعية الإنسانية" ، ترتد إلى : حق الحرية الشخصية بمعناها العام ، وحرية الفكر والاعتقاد وحرية الكلام والكتابة ، وحرية التربية والتعليم . ويستحضر عـــلي الدين هلال، في قول مدقق، الأسس الليبرالية لفكر "أستاذ الجيل" بـــالقول إنه "رأى أن منهج التقدم هو العقل. ومن منطلق العقل أسس تفكـــيره عـــلى مـــبدأ المنفعة أو المصلحة. فالمنفعة، وفقاً له، هي أساس الســـلوك الإنســـاني، وأنه لو تركنا الناس يتصرفون بشكل طبيعي فإنهم ســـيتطلعون إلى مصـــالحهم طالما أنها لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً من الناحـــية الدينية. والمصالح أو المنافع التي يقدمها المجتمع لأبنائه يجب أن تتضـــمن الحقوق الشخصية، كحق التعبير والفكر والاقتصاد، والحق في المساواة أمام القانون، والحق في الملكية التي يصونها القانون (..) وبالنسبة

---

[1] يوسف سلامة: إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الحديث، ص 661.

[2] أحمد لطفي السيد: المرجع المذكور سابقاً ، ص 37.

لأحمد لطفي السيد، فإن مفهوم المنفعة كان يتضمن الجوانب المادية والمعنوية، وكان يرى كل الأمور من زاوية الاختيار العقلي القائم على المنفعة (..) وتبادل المنافع هو الحافز الذي يدفعهم (المواطنين) إلى العمل الجماعي وبذل الجهود من أجل الرفاهية المشتركة. وهكذا فإن المنفعة هي الرابطة العامة التي تجمع المواطنين رغم اختلاف اتجاهاتهم وأفكارهم ودياناتهم وأجناسهم. وتمثل الليبرالية في جانبها السياسي والاقتصادي جوهر المشروع الفكري لأحمد لطفي السيد، فيشير الجانب السياسي إلى الدستور وتعدد الأحزاب والحريات العامة والانتخابات الحرة. ويشير الجانب الاقتصادي إلى علاقات السوق واحترام الملكية الخاصة وعدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية. وفي كلا الجانبين فإن الأساس هو مفهوم الحرية في كل أشكالها وصورها. وتحت عنوان الحرية الشخصية وانطلاقاً من مفهوم الحقوق الطبيعية، رفض أحمد لطفي السيد كل أشكال الحكومة التي (تقوم على إنكار حقوق الأفراد أو تهدرها باسم بعض المبادئ كالشيوعية والاشتراكية، ذلك أن شرعية الحكومة تكون مستمدة من رضا المحكومين). كما أدان أحمد لطفي السيد الاستبدادية (..) وكتب أن الحرية الفردية هي ضرورة لنهضة المجتمع كما أنها حق طبيعي للإنسان، لذلك فإن الحكومات الاستبدادية تنكر على المحكومين حقوقهم الطبيعية، وربط بين التخلف والاستبداد (..) وربط أستاذ الجيل الديمقراطية بالتعليم باعتباره أساساً لبناء الأمم والمجتمعات (..) ووفقاً له فإن الإصلاح الحقيقي في المجتمع ينبع من إصلاح الأخلاق، وأن الهدف

الأساسي لكل الأنشطة العامة ينبغي أن يكون الارتقاء بالقوى الثقافية والأخلاقية للشعب وأن على القادة السياسيين إدراك أن طريق الاستقلال ينبع من قوة الأخلاق (..) والسبيل إلى تطوير الأخلاق وتغيير القيم هو التربية والتعليم (..) ووفقاً له، فإن التحرر من السيطرة الغربية يكون بفهم الحضارة الغربية واستيعاب مصادر قوتها والتعمق في أصولها.."[1].

أما يوسف سلامة فيستجمع خالص نظر لطفي السيد في مسألة الحرية بالقول "إن عدم تمتع الفرد بحريته يجعله عاجزاً عن تحقيق تقدمه الذي هو شرط للتقدم الاجتماعي . وبالتالي فإن الحرية ليست أمراً متعلقاً بحرية الإرادة فحسب وإنما هي القدرة على الفعل أو الفعل ذاته ، الفعل الذي ينشيء التاريخ والذي لم يكن ممكناً لولا إن الإنسان كان قادراً بفعل الحرية ، في كل لحظة ، على إن ينشيء ذاته ومجتمعه بصورة لا تخلو من ابتكار وإبداع دائمين"[2]. والحقيقة أنه إذا لم يكن ثمة أي شك في تمّثل أحمد لطفي السيد للفكر الليبرالي، فإنه ينبغي القول إنه ليس ثمة شك أيضاً في أن نعلق أحمد لطفي السيد بـ "قوة الأخلاق" وبربط التقدم بالقيم الأخلاقية وبالإصلاح الأخلاقي يجعلان من هذه الليبرالية ليبرالية مقيدة، لا ليبرالية مطلقة وفق النهج الليبرالي الغربي.

لقد مثلت الحرية ، في الثقافة العربية طوال عقود القرن العشرين رغبة عارمة وحاجة حيوية ومطلباً رئيساً وشعاراً قوياً يرفعه على وجه

---

[1] علي الدين هلال. أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، ص 117-120.

[2] يوسف سلامة: المرجع المذكور سابقاً ، ص 662.

الخصوص تيار :مذهب الحريين" و" الفكر الحر " وتيار الاستقلال الوطني على حد سواء . ولقد بدت قوة الدعوة إليها والتعلق بها كما لو كانت تمثل لدى المطالبين بها – أفراداً وجماعات وأحزاباً – " قطيعة " مع أحوال الماضي التاريخية ، و" غاية " منشودة للحياة وللمستقبل . ومنذ أواسط القرن العشرين حتى أيامنا هذه أصبحت الحرية هاجساً فرديا واجتماعيا أساسيا مؤرقا للمفكرين والأكاديميين والمثقفين وكافة التيارات السياسية والحزبية ودعاة حقوق الإنسان . كما أن (دساتير) البلدان العربية وقوانينها لا تكاد تخلو من التنويه بها والتشديد على أهميتها والحرص على ضرورة إنفاذها، وذلك بغض النظر عن أحوالها الفعلية المرذولة في الواقع المشخص . وأما تجلياتها " الفكرية " الأساسية في الثقافة العربية العالمة المعاصرة فتتردد بين جملة من الوجوه والتشخصات الرئيسة التي يتعين الوقوف عندها وتجلية مضامينها .

أدرك الفكر العربي المعاصر ، مثلما أدرك الفكر الغربي ، أن الحرية مشكلة فلسفية مؤرقة ، وأنه يتعذر تحديدها على نحو جامع شامل دقيق. ولقد ذهب اليأس بفيلسوف غربي ، كإشعيا برلين ، إلى القول إنه " لن يناقش أكثر من مائتي تعريف للحرية ". أما المفكر العربي محمد عزيز الحبابي فقد أكد أنه ليست هناك " حرية مطلقة مجردة " وإنما هناك " "حريات"، أي أن ثمة حرية تستلزم حريات أخرى[1]. وحاول عزت قرني أن يقترب من ماهية الحرية وتأسيسها فوضع ما ينّيف على (150)

---

[1] محمد عزيز الحبابي: من الحريات إلى التحرر ، ص 20.

ســـؤالاً مـــن أجل ذلك[1]. ومع أنه يتعذر الاتفاق على تعريف مطلق لـــلحرية ، إلا أن ممـــا لا يمكـــن دفعه أن نتبين أن الفهم الفلسفي لهذا المصطلح يعني في جميع الأحوال أن الحرية تشير إلى وضع الإنسان الذي يقصـــد إلى خيارات لا يخضع فيها للقسر أو القهر أو الغلبة ويفعل طبقاً لوعيه وقدرته وإرادته ، أي أن الحرية هي خاصة ذاتية للإنسان بها يقدر عـــلى أن يخـــتار بين البدائل الممكنة وأن يتصرف في أفعاله بدون قسر خارجي ، أو أنها " المقدرة على اختيار فعل شيء أو الامتناع من فعله ، وهي تنحصر بالتالي في تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو ظروف خارجية ، وأن تصدر هذه الأفعال بروية وتعقل وتدبر[2]. وهذا الوضع لـــلحرية ينتســـب . بكل ما يرتبط به من فهوم وأشكال ، إلى " وجود الـــذات " وما يتعلق بها من تجربة سيكولوجية أو من برهان منطقي ، أو مـــن دليل أخلاقي علمي ، أو من نظر ميتافيزيقي عقلي أو حدسي ، أو مـــن رؤيـــة دينـــية إيمانية . وكل ذلك يجسد مستوى أساسياً أول هو "المستوى الأنطولوجي". وقد كان هذا المستوى هو الذي شغل الفلاسفة والمتكلمين واللاهوتيين الذين انصرفوا إلى النظر في مسألة الفعل الإنساني وعلاقـــته بالطبـــيعة والوجـــود أو بالله . وهذا الوجه الأخير ، الوجه الميتافـــيزيقي أو الأنطولوجـــي ، هو الذي غلب على الأنظار في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية حيث برزت مقالات الجبر والخلق الانساني

---

[1] عزت قرني: تأسيس الحرية ، ص 12 .

[2] زكريا ابراهيم: مشكلة الحرية، ص 20- 21.

للأفعـــال وكسب الأفعال[1]. أما الفلسفة الغربية فيحتل هذا الوجه في مـــنظوماتها مكانة عظيمة يعرفها حق المعرفة دارسو هذه الفلسفة . ومع أن الحرية الأنطولوجية قد لقيت من يعززها ويدافع عنها إلا أنها وجدت أيضـــاً مـــن ينفيها وينكرها ويتبنى مفهوم الضرورة القسرية من مفهوم ثـــيولوجي أو ميتافـــيزيقي أو عـــلمي أو حتمي[2]. وفي الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة احتلت مشكلة (الحرية الأنطولوجية) مكاناً جليلاً في الـــدرس الفلسفي والبحوث الأكاديمية في أقسام الفلسفة بالجامعات العربـــية مـــنذ منتصف القرن الماضي ، وما تزال تمثل أحد الاهتمامات الأساســـية للمتفلســـفة العرب . كما أن الفضاء الثقافي العربي العام قد حفل ببعض الدراسات المبتكرة والمثيرة للجدل وبخاصة تلك التي وضعها صـــادق جـــلال العظم بعنوان " مأساة إبليس " ونشرها في كتاب ذي عـــنوان جريء كان له أصداء واسعة وقضية قضائية ، هو كتاب (نقد الفكـــر الديـــني) . وقد تباينت مواقف المتفلسفة العرب المعاصرين في مســـألة الحـــرية بـــين المذاهب الفلسفية المختلفة في هذا الحقل وبرزت مواقف مستلهمة من الفلسفات الغربية الحديثة الميتافيزيقية والعلمية على حـــد ســـواء . وفي حقل الدراسات الإسلامية ظلت الجدليات القديمة (الجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة) مثار اهتمام ونظر عند المشتغلين في هـــذا المجال .بيد أن ثمة مستوى آخر للحرية هو ذاك الذي تأتي فيه

---

[1] فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام ، 1978 .

[2] يمنى طريف الخولي: الحرية الإنسانية والعلم ، ص 55 – 56.

الحـــرية مـــن طبيعة أو بنية الجماعة التي ينتمي إليها الفرد الباحث عن الحرية. وهذه الحرية ذات طابع عملي مجتمعي تستلزم المجاهدة والتضحية وتفضي أحياناً إلى الشهادة أو الموت . والحقيقة أنه " اذا كانت الحرية في المســتوى الأول لها صورة واحدة هي الحرية الأنطولوجية وعائق وحيد هـــو الحتمية ، فإن الحرية في المستوى الثاني لها صور شتى وعوائق شتى ، حســـب منظور الاهتمام الفكري والعلمي ، إنها حريات بعدية ، عينية، تعددية ، نسبية ، جزئية ، كالحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصـــية والدينية والفنية والعلمية والفكرية والأكاديمية..". ويمكن، متابعةً ليمنى الخولي ، المقابلة بين المستويين الأول والثاني للحرية ، والقول إن الحـــرية الانطولوجية غير خاضعة للتغير ، فهي إما أنها كائنة وإما أنها غـــير كائنة . أما الحرية الثانية المجتمعية - فكسب يولده جهد وكفاح. والحـــرية الأنطولوجية موقف وجودي مطلق يرتبط بميتافيزيقا الحرية ، وباللاحتمـــية والثانية نسبية تندرج تحتها جملة من الحريات : السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية . والحرية الانطولوجية حرية سالبة تتضـــمن انـــتفاء الحتمـــية بينما الثانية موجبة تنضوي فيها ثلة الحريات العينـــية. وأخـــيراً الحرية الأنطولوجية وضع وجودي يثيره مجرد وجود الانســـان في العالم ، أما الحرية في المستوى الثاني فهي ثمرة التطـــورات التاريخـــيـــة والحضـــاريـــة والاجتماعـــية والاقتصادية والسياسية التي شهدها العالم الحديث[1].

---

[1] يمنى الخولي: المرجع المذكور سابقا، ص 56 – 58.

والثابت بعد هذا كله أن الحريات العينية المشخصة لا تستقيم إلا إذا سلمنا ابتداء بضرورة إقـــرار " الحرية الأنطولوجية " . وهذا ما جنحت إليه " الحريات الاجتماعية " دون أن تلتفت إلى مسألة التدليل الفلسفي أو غـــير الفلســـفي عـــلى صـــحة الأطروحة نفسها ، أطروحة الحرية الأنطولوجية إذ لم يكن ذلك مجالاً من مجالاتها الخاصة ، وإن كان قد تم التـــنويه بوضـــوح بأن " العلم من أهم الضوابط التي تساعد على وضع الحريات العملية في نصابها . فعن طريق نشر المعرفة وتوفيرها لأكبر عدد ممكـــن من الناس يستطيع العلم أن يضع الأسس الحقيقية التي لا يكون للحريات العملية بدونـــها قيمة"[1].

في أواسط القرن الماضي اجتاحت الفضاءات الثقافية العربية موجة عارمة من الاهتمام الثقافي بفلسفة الحرية المستلهمة من الوجودية . وقد غمرت هذه الموجة الأجواء الأدبية حتى لقد بدت (مجلة الآداب) مثلاً الـــتي أصدرها سهيل إدريس في بيروت في مطلع الخمسينيات أحد أبرز المعـــالم الرئيسية لهذه النزعة . أما الأوساط الفلسفية العربية التي كشفت أعمالهـــا عـــن نزعات تاريخية تقليدية واهتمامات بحثية فلسفية إسلامية واتجاهات وضعية منطقية وتومائية جديدة وطبيعية علمية وماركسية فقد خصـــت الفلســـفة الوجوديـــة باهتمام لا يقل عن النزعات والتيارات الأخـــرى . وتقدمت اسماء جان بول سارتر وهيدجر وجابرييل مارسيل وكـــارل ياسبرز قائمة الفلاسفة المعبرين عن هذه الفلسفة في هذا الاتجاه

---

[1] فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة ، ص 400 .

أو ذاك من اتجاهاتها الرئيسة . و لم تقف المسألة عند حدود التمثل والاستيعاب والدرس وإنما تجاوزت ذلك إلى حقل الانتاج في المذهب أو وفقاً للمذهب . وهذا ما أقدم عليه ، على سبيل المثال ، عبدالرحمن بدوي وزكريا ابراهيم ومطاع صفدي . بيد أن أبرز الأعمال التي انحصرت في المشكلة وكان لها انتشار واسع هو ذلك العمل الذي وضعه زكريا ابراهيم وجعل له عنواناً : (مشكلة الحرية، 1957) . وهذا لا يقلل من شأن الأعمال الأخرى ، ولا يهون من الآثار العميقة التي خلفها على جيل الشباب نقل مسرحيات سارتر وأعمال سيمون دي بوفوار إلى اللغة العربية أو التعريف بكتاب سارتر الأساسي (الوجود والعدم) وذلك قبل أن يتم نقله إلى العربية في اكثر من نقل . والحقيقة أن موجة هذه الأعمال التي أعلت من شأن، (الحرية) وقدمتها كتجسيد حر لفعل (الذات) و (الأنا العميق) لم تستقل بالفضاء الثقافي العربي الطامح إلى (الوجود الحر) الباحث عن قيمة عليا للوجود الإنساني. إذ إن عملاً آخر جليلاً ما لبث أن ظهر في هذا الفضاء ليحدث تطويراً مهما في أطروحة الحرية الوجودية وليوجهها وجهة واقعية مجتمعية . وكان هذا العمل ترجمة عربية ظهرت في العام 1972 لعمل وضع أصلاً باللغة الفرنسية ونشر في العام 1956 . كان صاحب هذا العمل هو الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي وكان عمله الفرنسي يحمل العنوان : Liberté ou Libération ? (أحرية أم تحرر ؟) ، وكانت الصيغة العربية المعدلة والمزيدة له تحمل

العنوان : (من الحريات إلى التحرر) . أما المذهب الفلسفي المستلهم هنا فكان الفلسفة الشخصانية Le personnalisme التي شهر بها الفيلسوف الفرنسي ءيمانويل مونييه E.Mounier وروجت له مجلة (Esprit) الباريسية ، وأما التطوير الذي أحدثه المفكر العربي فقد تمثل في نزعة اسماها هو نفسه بـ (الشخصانية الواقعية)، ووظفها بعد ذلك في عمل تطبيقي مميز نشره أولاً باللغة الفرنسية (Le personnalisme musulman,1967) ثم نقله إلى العربية بعنوان (الشخصانية الإسلامية ، 1969) .

إن المقابلة بين أعمال فلاسفة الحرية المستلهمة من الفلسفة الوجودية وبين عمل صاحب (الشخصانية الواقعية) تشي بتطور في النظر إلى مسألة الحرية وبتطوير لهذا المفهوم . ويمكن اختزال هذا التطور وذاك التطوير في هذه العبارة : من الحرية إلى التحرر ! وهذا الموقف نفسه ستقابله مواقف أخرى ذات نزعات مجتمعية وحضارية يمكن أن يشار من بينها إلى تلك التي عبر عنها قسطنطين زريق وعبدالله العروي والماركسيون الذين كان من أبرزهم اللبناني مهدي عامل .

يقر زكريا إبراهيم بأن الحرية التي يعرض لها تتعلق بنطاق الوجود الانسابي وبما هي تجربة نفسية تشعر فيها الذات بوجودها وحريتها في نطاق جملة من المفاهيم الميتافيزيقية كالضرورة والإمكان والصدفة والزمان وغير ذلك . ومع أنها ذات وجه نظري إلا أنها في حقيقتها تدخل في دائرة (الفعل) أو (الوجود الفعلي) للإنسان ، وأنها

في نهايـــة الأمـــر عملية روحية تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا من الخصـــم الحقـــيقي لـــلحرية الذي " ليس هو مذهب الحتمية ، بل هو بالأحـــرى ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية"[1]. وفلســـفة الحـــرية هـــي أولاً وقبـــل كـــل شـــيء " فلسفة الذاتية " و"الحرية الروحية " التي تطلب التحرر من الضرورات الطبيعية والجسمية والنفسية والاجتماعية وتنشد على الدوام الانتقال من الحتمية والضرورة إلى الحـــرية وتحقيق عملية " اختيار الذات " المتجددة باستمرار . وبهذا المعـــنى فـــإن الذات ، كما يقول جابرييل مارسيل ، ليست واقعة بل كسب نحققه وهدف نسعى إليه[2]. إن وجودنا الإنساني هو في جوهره وجود شخصي لا ينفصل عن فعل الحرية الذي به أختار نفسي وأحدد مصـــيري . فـــالوجود بالنسبة إليّ إنما يعني أن أكون حراً . وأن أختار بنفســـي مصيري الخاص أي أن أختار نفسي ، وأن أخلق ذاتي بذاتي . وهذا هو ما يعنيه قول الوجوديين أن " الوجود يسبق الماهية "[3]. وليس صـــحيحاً ما يقوله أنصار الحرية المطلقة ، فإن للحرية حدوداً وعوائق ، وهـــي لا تستطيع أن تنمو وتتطور إلا بتجاوز هذه العوائق والحدود أي بأن تجاهد وتصارع وتعمل من أجل " التحرر " منها ، أي بأن تكون " حرية مناضلة " بازاء الطبيعة والعالم الخارجي وعبودية الغرائز والشهوات والمطالـــب الجسدية ، بحيث تتمثل في " صورة الاستقلال الذاتي" بإزاء

---

[1] زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية ، ص 14 .

[2] نفسه، ص 143.

[3] نفسه، ص 165 – 166

كـــل ما سواها . لكن تحرر الذات من الضغوط الخارجية وانفصالها عن الآخـــرين وعـــن العـــالم لا ينبغي لهما أن يتخذا صورة سلبية ومظهراً عدوانـــياً بـــازاء الآخرين وإنما القصد أن يكون الاستقلال الذاتي مبدأ للتمـــيز عـــن الآخرين واكتشاف ذواتنا وادراك مسؤوليتنا في الحياة ثم نشدان القيم والسعي إلى تحقيقها وإلى التواصل مع الآخرين لا الانفصال عـــنهم . وفي المـــرحلة الأخيرة من مراحل عمليـــة " التحرر " تكون الـــذات قـــد إنتصـــرت باستقلالها على الطبيعة وعلى العوائق الباطنية والخارجـــية واتجهت نحو القيم وعانقت مرحلة الخلق والإبداع والتمتع بنعمة الحرية وسعادتـــها . إن (استقلال الذات) عند زكريا إبراهيم لا يعـــني الوقوع في عبارة سارتر المرعبة : (الجحيم هم الأغيار) ، وإنما يفضي إلى سعادة الاتحاد بالقيمة الخلاقة والحب اللامتناهي وإلى حرية " تحقـــق ضرباً من التوافق بين الذات والله"[1]. إن بلوغ هذه المرحلة من الحرية المشبعة بالنشوة والسعادة يتطلب جهداً وصراعاً عظيمين ، و "إننا هـــنا بلا شك على أعتاب مشكلة عسيرة مغلفة بالأسرار ، وقد يكون من الحكمة أن نلوذ بالصمت "، وتلك هي كلمة (الإيمان) ! لقد اعتبر زكريا إبراهيم الحرية ضرباً من " التحرر"، لكنه بمفهومه للتحرر لم يبتعد كـــثيراً عـــن حدود "الاستقلال الذاتـــي" و "الاستمتاع الذاتي بغبطة الحـــرية". وعند هذه النقطـــة يتدخـــل التطويـــر الأساســـي الـــذي أحدثتـــه (الشخصانية الواقعية) حين تساءل صاحبها : أحرية أم تحرر؟

---

[1] نفسه، ص 214 .

سبق أن ألمعنا إلى تأكيد الحبابي أنه ليس ثمة (حرية) وإنما (حريات) - حرية الصحافة ، حرية الاجتمــاع ، حرية الرأي .. الخ - وأنه لا بد مــن تكاملــية بين الحريات وارتكاز لهذه الحريات على معايير تتقدمها الديمقراطية والمصلحة المجتمعية العامة . ذلك أن الحريات لم تعد موضوعاً فلســفياً فحســب وإنمــا أصــبحت شاملة تطال كل وجوه الحيــاة والواقــــع. وهــذا مــا يجعلــها مبــدأ لـــ " التحرر". مثلما هي في الفلســفة البرغسونية التي يجد فيها الحبابي منطلقاً مركزياً لبناء فلسفتــة فـــي (الــتحرر) ولتطوير فكرة التحرر البرغسونية نفسها وتوجيهها وجهة "الشخصانية الواقعية " . في تحليله فلسفة برغسون في الحرية يتبين الحبابي صفات جوهرية ثلاثاً في هذه الحريــة : أنها حرية باطنية - حرية الأنــا العمــيق - ومجــردة ، وعامة . فالأنا العميق والأحوال الباطنية الوجدانية والديمومة الروحية الداخلية و " الاستقلال الذاتي " الصرف - وهــي وجوه لنظر يعتمد منهج "السيكولوجيا الميتافيزيقية " - هي التي توجه فلسفة برغسون في الحرية[1]. لكن هذا التفكير ، في رأي الحبابي ، لا يــؤدي إلى " الحريات الحقيقية " في العالم الخارجي والحياة الخارجية (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ..) . والسيكولوجيا البرغسونية ، عــلى هذا الأساس ، " لا تسير بنا نحو التحرر لأنها ، قبل كل شيء ، ســيكولوجيا تمتد نحو الميتافيزيقا"[2]. ما الذي يجدر بنا أن نفعله إذن !

---

[1] محمد عزيز الحبابي: من الحريات إلى التحرر، ص 68 وما بعدها.

[2] نفسه، ص 89 .

الجواب هو أن " المسألة ليست مسألة حرية عامة مجردة ، فردية ، باطنة صرف لا تتصل إلا بفرد ينفصل عن الآخرين " ، وهي "ليست مجرد موقف روحي ، أو فكرة ميتافيزيقية " جامدة يمكن عزلها عن أطرها المجتمعية والتاريخية ، " إنها - بما هي حريات لا حرية - واقع مجتمعي محسوس يخضع لطوارئ الزمان والمكان ، أي أنها مؤسسات مكتسبة لا تطرح على الصعيد العام المجرد ولا تقف عند حدود الأنا العميق الذاتي الفردي، وإنما على صعيد (المدينة) والواقع الاجتماعي الشامل[1].

لا يرضى الحبابي إذن بحصر مفهوم الحرية في (الحرية الذاتية) وحدها وبأن توصد الأبواب داخل الفعاليات الوجدانية فحسب ، وفق ما تريد الفلسفة الروحية . لكنه أيضاً ينتقد الموقف المضاد لهذه الفلسفة ، وهو الموقف الذي يقف عند " الظاهرات الخارجية للتحرر " ؛ كحرية التصويت والتعبير والحرية الاقتصادية وغير ذلك ، ولا يأبه بالحرية الداخلية أو الروحية . وهو يعني أنصار "الحريات المجتمعية " . إن الحريات الظاهرية ضرورية كلها ولكنها غير كافية وحدها[2]. وعنده أن " فلسفات الروحانيين ، وفلسفات خصومهم كذلك ، فلسفات سلبية ، لأن هذه المجموعة أو الأخرى تنفي هذا الجانب أو الآخر من جوانب التحرر . فتقليص التحرر في حرية واحدة يحصره في معطى مباشر للوجدان ، أي يتناسى الواقع ويغفل الشروط المادية " الزمانية " التي

---

[1] نفسه، ص 90 - 91.

[2] نفسه، ص 185.

بدونها لا يمكن ممارسة أي حرية . وإذا انحصر " التحرر " في الحريات الخارجية فقط ، فقدت الذات عالمها الداخلي، نعني ما به يشعر الـ " أنا " أنه شخص واع . وبالعكس من ذلك كل فلسفة تدخل في حسبانها مجموع الحريات المتفاعلة المتكاملة بوصفه حداً نهائياً لمجهودات الكائن البشري لا انبثاقاً تلقائياً ، تعتبر فلسفة " إيجابية " . يمكن للحريات الإيجابية أن تشكل التحرر الحق "[1]. تلك هي فلسفة التحرر التي يتبناها الحبابي . وهي عنده فلسفة واقعية ، " فعوضاً عن " الحرية " التي تنتشر بمجموعها في أعماق الذات ، دون حيز مكاني ، وعوضاً عن تلك الحرية الأخرى التي تجعل طابعها المحوري خارج الكائن ، فإن التحرر ليس كلاً قد تحقق ، ولكنه مجموع حركي كمي وكيفي ، يعمل على التحقق في تناسق مع إيقاع تشخصن الأنا . هذا المفهوم للتحرر يركز الحريات في الكائن البشري ، في الكائن الكل "[2]. ويلخص الحبابي فهمه للحريات الحقيقية بالقول إن "الحريات الحق هي حريات - الأنا - في - علاقة - مع الغير - و - العالم " ، مؤكداً أنها تعني العمل والفعل وأنها تكون، بذلك، تحرراً . وهو يستلهم هيجل (Hegel) وليون برانشفيك (Leon Brunschvicg) حيث يرى الأول أن " الانسان ليس حراً، بل يصير حراً "، ويكتب الثاني: " علينا أن نفهم أن إثبات الحرية ليس اثبات معطى من المعطيات، بل

(1) نفسه، ص 186.

(2) نفسه، ص 187.

عمـــل يجـــب القيام به " . وهذا العمل ، في رأي الحبابي ، لا يكمن في حـــرية واحدة أو في الاختيار بين احتمالات : إما الحرية الميتافيزيقية ، وإما الحرية الأخلاقية .. بل يكمن في نوع من الاتحاد الكامل بين مجموع أصـــناف الحريات التي تعتمد على مفهوم الكائن المنضوي ، بكليته ، في الصراع من أجل السيطرة على مصيره وعلى الطبيعة ؛ إنه عمل متواقت مـــع الحـــريات ، ولهذا فهو وحده يستطيع أن ينسق أفعال " الأنا " مع أفعال الـــ " نحن " ، ويوجهها نحو التحرر"[1]. فالحريات اذن مناضلة ، والتحرر يعني أن نحقق الحريات تحقيقاً مادياً ملموساً وأن لا ينعـــزل الـــ " أنـــا " عـــن الـــ " نحن " وعن العالم ، وهو يعني أن يتحرر المرء من الحـــرمان والاســـتلاب وأن ينتصر على مصيره المادي والمعنوي - إذ لا حـــريات ولا كـــرامة للانسان ما دام يهدده الجوع والمرض ، والتحرر المـــادي أول مـــرحلة في سبيل التحرر الفكري والمعنوي - وأن يشارك الكائـــنات البشـــرية جميعاً في العمل على أنسنة الكون ومقاومة الطبيعة وعلى الاندماج في التاريخ العام للنوع الانساني.

عـــلى أن الـــنقد الذي يوجهه الحبابي إلى أنصار الحريات المجتمعية (الظاهرية) لا يجرد تصورات هؤلاء من سمتها الجوهرية ، وهي أنها هي أيضـــاً فلسفات في التحرر ، وأن الحرية فيها هي تحرر . ويمكن التمثيل لهـــذا الفهم بالنزعة الحضارية أو التحضرية التي يتمثلها قسطنطين زريق وبالأطروحة الماركسية التي يدافع عنها جملة الماركسيين العرب .

---

[1] نفسه، ص 191.

إن القضية الأساسية التي يتعين التوجه إليها في رأي قسطنطين زريق هــي قضــية " القــدرة الحضارية " أو " التحضر " التي هي الكاشف الجوهــري عن التباين بين الأمم تقدماً وتأخراً . والأوضاع المتخلفة التي يعاني منها العرب في الأزمنة الحديثة إنما ترتد إلى اختلال مقاييس التحضر وضــعفها عندهم . لذا ينبغي ، لتجاوز هذا الاختلال وذاك الضعف ، ضــمان الشــروط الجوهرية للتحضر ، إذ هي وحدها جديره بإدراك الــتقدم. ويعتقد قسطنطين زريق أن أهم المقاييس الصالحة لتحديد حالة التحضــر في مجــتمع من المجتمعات ترتد إلى ثمانية أساسية هي : القدرة التقنــية ، والذخــيرة العلمية الخالصة ، والقيم الخلقية ، والابتكار الفني والأدبي، والحــرية الفكرية ، ومدى انتشار القدرات والقيم في المجتمع ، والنظم والمؤسسات والتقاليد السائدة وما تتضمنه من حريات وحقوق ، والأشخاص الذين تتمثل القدرات والقيم في سيرهم وفاعلياتهم "[1]. بيد أنه يتستجمع هذه المقاييس جميعاً في مقياسين رئيسين عامين هما الإبداع والــتحرر. أما الإبداع فهو تحقيق قدرات جديدة أو قيم مبتكرة ، سواء أكان ذلك في استكشاف حقائق مجهولة ، أم في تطبيق الحقائق المعروفة تطبيقاً مستحدثاً ، أم في تبيّن مفاهيم أسمى للخير والسعي للارتقاء إليها، أم في بلــوغ اختبارات أعمق لمعاني الحياة وصور أجمل للتعبير عنها"[2]. والحــرية الفكــرية هــي الشرط الذي لا غنى عنه للإبداع وكل شيء

---

[1] قسطنطين زريق: في معركة الحضارة ،ص 278.

[2] نفسه: ص 279.

موقـــوف علـــيها. وأما التحرر فهو الوجه الآخر للتحضر ، وهو يجسد مقدار استقلال الإنسان بإزاء الطبيعة ، وتحرره من أوهام الذات وأهوائها وتحرره من الغير سواء أتمثل هذا الغير في فئات أو طبقات مستغلة أم في هيمنة أو سيادة مجتمعات أخرى أم في غير ذلك[1].

وكذلك الحال في التصور الماركسي للمسألة . فالقصد في نهاية الأمر هو التحرر من عسف الإنسان وسيطرة الطبيعة ومن الاستغلال الرأسمالي وســـطوة الملكية الفردية والفقر والصراع . صحيح أن الحرية الوجدانية ليســـت عند الماركسيين هي منطلق الحرية ومنتهاها مثلما هو الحال في الوجوديـــة والليـــبرالية ، لكن نهاية التحرر الإنساني ، بنهاية التاريخ ، تتضـــمن الاســـتمتاع بالحرية الشاملة . يأخذ الماركسيون على الليبرالية شكليتها وسطحيتها وحدود الحريات فيها ، ويأخذون على الوجوديين غرقهم في الفردانية الوجدانية . أما هم فيرجؤون تحقق الحرية إلى ما بعد تحريـــر الفـــرد والمجـــتمع اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ، إذ " إن الحرية الفـــردية الكاملة لن تتحقق إلا بعد أن تجتمع كل أسبابها الموضوعية في مجـــتمع حـــر"[2]، وذلك لن يتم إلا بفضل "حركة " شاملة في التحرر العـــربي مـــن الـــبورجوازيات العربية ومن الشروط الكولونيالية المحيطة (مهدي عامل).

---

[1] نفسه. ص279 -- 281.

[2] عبدالله العروي: مفهوم الحرية، ص 76.

حـــين نـــرجع إلى ما سبق أن سقناه في شأن التحرر في شخصانية الحـــبابي نتـــبين على الفور أنها تمثل موقفاً وسطاً بين الوجودية من جهة وبـــين النزعة الاجتماعية من طرف آخر . بيد أن الأطراف الثلاثة جميعاً تـــنظر إلى الحرية بما هي " تحرر " ، على تفاوت في طبيعتها وفي مقدار تحققها في المكان والزمان والأحوال ، كما أنها تتفق على أنها ليست مجرد مثل أعلى فحسب أو أنها مسألة أكاديمية ميتافيزيقية وإنما هي " ضرورة حياتـــية " لنشاط وتطور المجتمع العربي المعاصر وتقدمه . ولأنها ضرورة حياتية فإنها ينبغي أن ترتبط بالعلم وبالقيم. وخطورة العلم هنا عالية فهو الذي يضمن للإنسان القدر المعرفي الكافي لتوجيه أفعالنا توجيهاً سديداً ولحمايتـــنا مـــن التضـــليل الـــذي تمارســـه أجهزة الدعاية الإعلامية والإيديولوجـــية مثلاً – وهي أيضاً تستخدم العلم للتسلط على العقول وتدمـــير الحس النقدي عند الأفراد . ومع ذلك فإن " العلم وحده ليس ضـــماناً كافياً لتحقيق الحرية عملياً ، وإنما ينبغي أن يقترن بقيم إنسانية توجه ما ينطوي عليه من قدرات وإمكانات هائلة في الاتجاه الذي يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر الإنساني"[1].

وكذلـــك لابـــد أن نتنـــبه هنا إلى أن (التحرر) الذي تمت مقاربة وجوهه الأساســـية آنفـــاً إنمـــا هـــو (المفهوم) الثقافي للتحرر وليس (الحـــركة) التي أشير إليها قبل قليل والتي أطلق عليها في مدى النصف الـــثاني مـــن القرن العشرين (حركة التحرر العربي)، وهي تمثل تياراً

---

[1] فؤاد زكريا : المرجع المذكور سابقاً ، ص 417 .

سياســياً مناضلاً عاماً حصره كمال عبداللطيف في مستويات ثلاثة – المســتوى القومــي ، والمستوى السياسي الليبرالي ، ومستوى التحليل الماركسي – تناضل تنظيماتها وأحزابها من أجل الحرية والوحدة والتقدم، ورأى أن المفهوم الذي تحيل إليه – مفهوم التحرر – يثير قدراً كبيراً من الالتباس ويحتاج إلى إعادة تحديد محتواه[1].

لم نقل حتى الآن شيئاً عن (حرية) الضاربين في النزعة الإسلامية . وقد يبدو لأول وهلة – مثلما يؤكد خصومهم – أنهم لا يعتدون بمسألة الحرية في نطاقها العملي وأنهم صرفوا جل اهتمامهم في الخوض في المسألة القديمــة ، مسألة الأفعال الانسانية : هل تخضع للجبر أم تدخل في باب الاختــيار ؟ وأنهــم يمــيلون في الغالب الأعم إلى الموقف الجبري ، وفي أحســن الأحــوال إلــى مقالــة " الكَسب " الأشعرية . لكن الحقيقة هي أننا نلتقي عندهم بنظرية محددة في القضية وأن مسألة الحرية القديمة ليســت هي وحدها التي شغلتهم . لا شك في أن بعض أصحاب هذه النزعة قد وقفوا عند الوجه " السطحي " من المسألة و لم يروا منها إلا ما يــتعلق بــ "حرية الرأي" التي كانت دوماً مثار " شبهة " في الجدليات القائمــة بــين الإسلاميين وبين خصومهم من الذين ينكرون أن تكون (حــرية الرأي) مكفولة عندهم أو في الإسلام ، وهو الأمر الذي وجه اهتمام هؤلاء المفكرين إلى أن يبذلــوا جهــوداً " دفاعية " و " تسويغية " بالغــة من أجل التدليل على " كفالة الإســلام لحريــة الــرأي "،

---

[1] كمال عبداللطيف: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر ، ص 69- 89.

مؤكدين أن " الحرية من الفطرة " ، وأن " سيرة الرسل جميعاً تؤكد حرية الرأي " ، وأن " القرآن والسنة يقرران حرية الرأي " وأن " الحرية السياسية فرع لأصل عام " هو " حرية الإنسان من حيث هو إنسان ، المقررة بنصوص قطعية في الكتاب والسنة "[1]. وذلك مع تأكيد القول أيضاً إن " هذه الحرية التي يقررها الاسلام للعقل البشري أو حرية الرأي التي تكفلها آيات القرآن (..) يحدها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة الاسلامية . فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يبديه المسلم – إعمالاً لهذه الحرية – طعناً في الدين أو خروجاً عليه . فذلك مخالف للنظام العام في الدولة الإسلامية ، يحجر – لذلك -- على صاحبه ، وقد يجوز – إذا توافرت شروط معينة – أن يعاقب عليه "[2].

لا يشتمل هذا الموقف الذي يعبر عن رأي الجمهرة في الأدبيات الإسلامية على " نظرية " إسلامية في الحرية . وهو أدخل في باب " حقوق الحرية " التي سيأتي الكلام عليها في قسم تال ، والتي سترتبط عندهم بنظرية " المقاصد الشرعية ". بيد أن هذا لا يعني أن نظرية معمقة في " ماهية الحرية " قد كانت غائبة في أدبيات الفكر الإسلامي المعاصر . فالحقيقة هي أنه قد تم التعبير فعلاً عن مثل هذه النظرية وأن ممثلين بارزين للنزعة الإسلامية من أمثال يوسف القرضاوي وعلال الفاسي وحسن صعب وحسن الترابي وحسن حنفي وراشد الغنوشي قد بلوروا

---

(1) محمد سليم العوا: في النظام الاسلامي للدولة الإسلامية ، ص 211 - 216 ؛حسن الترابي: السياسة والحكم ،ص 162 – 174.

(2) محمد سليم العوا: المرجع المذكور سابقاً ، ص 216 .

فعـــلاً على اختلاف طبائعهم وتباين مشاربهم هذه النظرية . وقد يمكن لتعبير (العبودية المتحررة) أن يكون لفظاً دالاً على هذه النظرية عندهم. والمقصود " العبودية لله وحده " والتحرر من أيةعبودية لغير الله، وذلك ترتيباً على مقولة " الاستخلاف الإلهي "[1].

تـــنطلق نظرية الحرية الإسلامية عند هؤلاء المفكرين من نقد المفهوم الليبرالي للحرية . فهذا المفهوم يستند ، في رأي يوسف القرضاوي ، إلى جملة من العناصر " الدخيلة " هي : العلمانية ، والنزعة الوطنية والقومية، والاقتصاد الرأسمالي ، والحرية الشخصية بالمفهوم الغربي : حرية المرأة في التبرج الاختلاط ، وإنفاذ القوانين الأجنبية الوضعية ، والحياة النيابية[2]: "إن أكـــبر عـــيوب الليبرالية الديمقراطية العلمانية هو خلوها من العنصر الـــروحي ، بل إغفالها له إغفالاً مقصوداً بإعراضها عن الله ورفضها أن تهـــتدي بهداه "[3]. وليس يقل خطراً عن ذلك أن " الليبرالية تسير حتماً في طـــريـــق اللاأدريـــــة ". أما النظرية الإسلامية فإنها تستند إلى مبدأ وضـــع " المطلق " أو " الله " أصلاً للحرية ، والى تعليق وجود الإنسان وغائيـــته القصـــوى بهذا المطلق . يتكلم القرضاوي على " ربانية الغاية والوجهة " في الإسلام ويقول : " إن الإسلام يجعل غايته الراسخة وهدفه البعـــيد هو حسن الصلة بالله تعالى والحصول على مرضاته ، فهذه هي غايـــة الإسلام، وبالتالي هي غاية الإنسان ووجهته ومنتهى أمله وسعيه

---

[1] رضوان السيد : مسألة حقوق الانسان في الفكر الاسلامي المعاصر، ص 565 .

[2] يوسف القرضاوي: الحلول المستوردة – حتمية الحل الاسلامي ، ص 52.

[3] نفسه، ص 121.

وكدحـــه في الحـــياة. ولا جدال في أن للإسلام غايات وأهدافاً أخرى إنســـانية واجتماعـــية . ولكن عند التأمل نجد هذه الأهداف في الحقيقة خادمة للهدف الأكبر : مرضاة الله تعالى وحسن مثوبته فهذا هو هدف الأهداف وغاية الغايات"[1].

لكـــن عـــلال الفاســـي وهـــو مفكر وسياسي مغربي مستقل تمام الاستقلال عن (حركات الإسلام السياسي) المعروفة وسابق لها - يبدو أدق وأعمق من أي مفكر مسلم آخر عالج مسألة الحرية وبرع في التنظير لها . يرتد مفهوم الحرية عند علال الفاسي ابتداءً إلى الإرادة في التحرير الشـــامل للشخصية الوطنية من كل قيد سواءَ أكان مصدره خارجياً ، مـــثل الاســـتعمار ، أم داخلياً مثل سيادة علاقات في المجتمع تعمل على ســـلب الحـــرية أو اســـتمرار بعـــض التقاليد التي تمنع حرية الإنسان ، ومضمونها هنا سياسي يهدف إلى " تحرير الإنسان من كل أنواع الألينة [الاغـــتراب Aliénation] ومستوياتها[2]. بيد أن الإطار الأعم الذي يطـــرح فـــيه الفاسي مشكلة الحرية يظل إطاراً دينياً إسلامياً . ويلاحظ محمـــد الوقيدي أن ثمة خمسة مبادئ تحكم عنده الأطر الشرعية للحرية هي:

1) التميـــيز بـــين الحرية المطلقة من حيث هي صفة من صفات الذات الإلهـــية ، وبين الحرية الإنسانية التي هي بالضرورة حرية محدودة متناهية

---

(1) يوسف القرضاوي : الخصائص العامة للإسلام ، ص7.

(2) محمد وقيدي : بناء النظرية الفلسفية: ص 146 – 148.

وذلـــك خلافاً للقدرية من المسلمين القدامى الذين تؤدي نظرهم إلى " إحـــلال اللامتناهي في المتناهي " ، وللوجوديين الذين جعلوا الحرية في الذات الإنسانية مطلقة .

2) مفهـــوم التكلـــيف الإلهـــي للإنسان بما هو مستخلف في الأرض ومســـؤول عـــن عمارتهـــا وعن حفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق العدل والحرية ، والحرية الإنسانية ليست تحقيقاً لماهية الإنسان فحسب – وهو مذهـــب الوجوديـــين – وإنما هي فوق ذلك، وقبل ذلك ، تحقيق من الإنسان لغايات الإرادة الإلهية من خلقه ومن استخلافه في الأرض .

3) أن الحـــرية" خلق ذاتي وشخصي للإنسان تتجلى آثاره في أعمـــال الإنســـان الصـــادرة عن شعـــوره بالتكليـــف"[1]، أي " أن الإنسان لم يخلـــق حـــراً بطبعه ، وإنما خلق ليكون حراً . الحرية خلق، وليست غريـــزة ولو كانت غريزة لما أستطاع أحد تفويتها "[2] وذلك خلافاً لما تدعـــيه الماركسية من القول إن إيمان الإنسان بالدين تفويت لحريته التي جبل عليها ، إذ الحقيقة أن الإنسان لا يفقد حريته عند الإيمان بالدين بل يتحرر معه.

4) أن الحـــرية واجبة، فهي ليست حرة في أن تكون أو أن لا تكون ، وإنما هي واجبة أن تكون ووجوبها من نفسها ، وليس من حق الإنسان تفويـــت حريـــته والتخلي عن واجبه الأساسي في الوجود ، والحرية في

---

[1] علال الفاسي: مقاصد السريعة ، ص 247 .

[2] نفسه، ص 245.

الإسلام ليست حقاً من حقوق الإنسان فقط ولكنها واجبة عليه.

5) تحقـــيق مصلحة الإنسان وإنفاذ قواعد المصلحة العامة ، والاجتهاد فـــيها بحرية بتقييدها " بحدود أصول الشريعة " وذلك من أجل جعلها " حرية ملتزمة ودفع التصور العبثي للحرية عنها " فلا تعرّف بأنها المطابقة بين المصلحة وبين الحرية الفردية وإنما تتحدد بتقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد مثلما ينبغي أن يكون عليه الحال في شأن الحرية الاقتصادية مـــثلاً "[1] . وجمـــاع القول في تصور الفاسي للحرية أن الإيمان بالله هو الطـــريق للحرية ، لأن الله هو الحرية المطلقة ، أو " الحرية الحرة " التي يكون الإيمان بها طريقاً إلى حرية الإنسان.

إلى شيء من هذا القبيل يذهب حسن حنفي الذي يقول : " ان الله يصـــف في كـــتابه ذاته كإنسان كامل ، والإنسان يصف الله كصورة كاملـــة للإنسان " و " إن الله هو الحرية .. وهو كذلك لكي نكسب نحـــن حريتنا "، أي أن الله هو المثل الأعلى بالنسبة للإنسان وأن أوصافه إنما هي الأوصاف التي يحتاج إليها الإنسان العربي في مجتمعه الحالي "[2].

وهو على وجه التحديد ما نجده في كتابات المفكر اللبناني حسن صـــعب . فعـــنده أن العقـــيـــدة التوحيدية الإسلامية " مرادفة لعملية الـــتحرير "[3]. والوحدانية " عبودية لله وحده ". والعبودية تحرر الإنسان

---

[1] علال الفاسي: الحرية، ص 2 – 14 ؛ محمد الوقيدي :بناء النظرية الفلسفية ، ص 149 – 161.

[2] نقلاً عن عبدالله العروي الذي ينقل من المؤلف الجماعي : نهضة العالم العربي (بالفرنسية) ، بروكسل ، 1972 ، ص 250 ؛ العروي : مفهوم الحـــرية ، ص 82.

[3] حسن صعب: الإسلام والإنسان ، ص 28.

من الحدود الطبيعية والتاريخية والسياسية. إنها تحرره من كل ما ليس الله، وإنهـا هي التي تطلقه من كون الضرورة إلى ملكوت الحرية ، وتنأى به عـن كـل الإيديولوجيات العصرية التي هي أشكال جديدة للعبودية : الليـبرالية الاقتصادية ، والشيوعية المادية ، والعلمية الطبيعية ، والنتشوية العدمـية ، والفـرودية الجنسية الخ ..[1] والله الواحد "هو إله الحرية ، حريـته في وحدانيـته ، ووحدانيته في حريته . إنـه الكائـن الحـر حريـة مطلقـة"[2] ولأن الله خلق الإنسان على صورته ، فإن الإنسان مدعو لأن يتشبه بالله ولأن يصور حرية الله في تجربته ، إلا أن حرية الله مطلقـة بينما حرية الإنسان نسبية . ورسالة " الوحدانية – الحرية " هي الأمانة التي نود بها القرآن ، وهي " رسالة الكائن الإلهي الحر إلى الكائن الإنسـاني الحر، هي رسالة الحرية ، أو هي الحرية "[3]. في الايمان وفي "منهج التكاليف " وممارسة المسؤولية يكمن أساس الحرية والتعلق بالمطلق الإلهـي . وهـذا هو ما استقر عنده مذهب القياديين الإسلاميْن حسن الترابي وراشد الغنوشي . فالحرية عندهما انفكاك وتحرر وعبودية . ينقل الغنوشي من محاضرة للترابي موضوعها (الحرية والوحدة) ما نصه : "أن الحـرية هـي قدر الانسان الذي تميز عن كل مخلوق سواه ، فسجد لله طوعـاً إذ لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الإيمان . إن الحرية ليست غايـة بل وسيلة لعبادة الله (..) ولئن كانت الحرية في وجهها القانوني

---

[1] نفسه، ص 10 - 11 .

[2] نفسه، ص 7 .

[3] نفسه، ص 8 .

إباحـــة فإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله . فالواجب على الإنسان أن يتحرر لربه ، مخلصاً في اتخاذ رأيه ومواقفه .. وهذه الحرية في التصور الإســـلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق . وكلما زاد إخلاصاً في العبودية لله زاد تحرراً من كل مخلوق في الطبيعة .. وحقق أقداراً اكبر مـــن درجـــات الكمال الإنساني "[1]. وذلك هو في نهاية الأمر ، معنى الإســـلام عند الغنوشي إذ يرى أن أجمل تعريف يلخصه هو " أنه ثورة تحررية شاملة " وكدح في طريـــق العبوديـــة لله[2].

هكـــذا تـــتخذ الحرية في المقالات الإسلامية مسار التعزيز والتأصيل للمفهوم فتسلّم بها كفعل اختياري للإنسان ثم ما تلبث أن تجعلها فعلاً " تحـــررياً " موافقـــة في ذلك تيار " التحرر " ، ثم تفضي بها أخيراً إلى أن تكون مرادفة للعبودية لله ، أي تتحول بها من الفضاء الإنساني إلى الأفق الإلهي .

كانت أواسط القرن الماضي ، والخمسينات منه على وجه التحديد، هـــي الحقبة التي تجسدت فيها الفكرة القومية العربية في حركات ونظم سياســـية . (البعـــث) فـــــي ســـوريـــة وعـــدد مـــن الأقطـــار المجـــــاورة. و(الناصـــرية) في مصر . وقد جعلت هذه الحركات من الحـــرية مبدأ أساسياً من مبادئها. فهي أحد أركان المثلث العقائدي في البعـــث (وحدة ، اشتراكية ، حرية) . وهي مقوم رئيس من مقومات

---

[1] راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، ص 38.

[2] نفسه، ص 21 .

الديمقراطـــية في الناصرية . بيد أن الطابع " الثوري " لهذه الحركات وما تـــنطوي عليه ظروف النضال والصراع المحلية والإقليمية والدولية وجه قـــيادات هذه الحركات إلى أن ترجئ أمر إنفاذ مبـــدأ (الحرية) وأن تقـــدم عليه مبادئ أخرى : الوحدة في إيديولوجية حزب (البعث) ، والاشـــتراكية في الناصـــرية ، بل وأن تسوّغ بعض الصيغ التي تحد من الحـــريات إبـــان " المرحلة الثورية " . لكن هذه الرؤية ارتبطت مـــع ذلـــك بالدعـــوة إلى مفهـــوم (التحرير) وبالدفاع عن الفكرة القائلة إن تحرير الفرد أو الإنسان العربي شرط لا غنى عنه لتأسيس الحرية التامة. وقد استخدم بعض الكتاب في هذا السياق مصطلح (التحرر) ليدلوا به على مفهوم التحرير نفسه ، وذلك على الرغم من أنه ينبغي أن يفترض أن بـــين المصطلحين فرقاً يتمثل في أن (التحرر) جهد ذاتي يصدر أو ينطلق من باطن الشخص ، بينما (التحرر) جهد يأتي من الخارج ليغيّر الـــذات . و (الخـــارج) هـــذا هـــو عمليـــاً (الحزب) أو (الكتلة السياســـية) أو (الدولة) نفسها أو جماعات الضغط والمجتمع المدني أو أفـــراد بذواتهم . وليس من قبيل المصادفة أن يطلق تقي الدين النبهاني – وهو مصلح سياسي ديني -- في الفترة نفسها ، أي في مطلع الخمسينات، اسم (حزب التحرير الإسلامي) على الحزب الذي انطلق به من القدس في ذلك الحين .

لقد توجست الحركات القومية العربية خيفة من التسليم بمبدأ إطلاق الحـــرية والحريات في مبدأ عملها ونشاطها . وكذلك كان حال الاتجاه

الماركسـي . وذلك على الرغم من أن الحرية هي أحد المبادئ الرئيسة لهـذه الحركات جميعاً . وقد يبدو أن هواجسها لم تكن تختلف اختلافاً كـبيراً عن هواجس النظم والحكومات السياسية القائمة . فالخوف من الحرية يطال دعاة الحرية وأعداءها على حد سواء . لذلك ظلت الحريات في الواقـع المعيش رهينة الوعود التي صرح بها القوميون أو حبيسة القهر الذي أنفذته الحكومات .

ومع ذلك فإنه لا يمكن التهوين من قيمة وخطورة الدعوة إلى الحرية بما هي تحرير لدى نفر من المفكرين القوميين الأصفياء الذين نال بعضهم أذى حقـيقي مـن جانب (قوى السلطة) في الحركات أو الأحزاب نفسـها الـتي انتسبوا إليها أو شاركوا في تأسيسها . والأدبيات في هذا المجـال كـثيرة لا حصر لها . وهي تتفق جميعاً علـى أن (التحرير) المقصود هو تحرير الإنسان العربي من جميع ضروب الاستغلال ، والقهر ، والفقـر ، والعـوز ، والمرض، ومن رأس المال ، والإقطاع ، ومن كافة الأحـوال التي تمثل " قيوداً " على أفعال الإنسان ومقاصده وعوائق أمام انطـلاق حريته الحقيقية . بتعبير آخر إن التحرير الاقتصادي والتحرير السياسـي والـتحرير الاجتماعي هي شروط جوهرية للحرية الحقيقية وللشـعب وللمواطنين ، ولن تكون الحرية حرية حقيقية إلا إذا توافرت هـذه الضـروب من التحرير أو التحرر واقترن ذلك بإرادة الحرية[1] .

---

[1] منيف الرزاز: الحرية ومشكلتها في البلدان المختلفة (في : الأعمال الفكرية والسياسية 1 : 491 ، 583 . 594) .

ومعـــنى ذلك أن طريق الحرية طويل وأنه قبل أن يتمتع المواطن بالحرية يـــتعين تحريره من كل القيود ، أي " أن تحقيق الحرية ليس عملاً سهلاً. فهي لن تتحقق بقانون ولن تتحقق في مدى قصير ، إنها عمل متواصل ، ونضال مستديم "[1]. ولعل المفكر القومي عبدالله عبدالدايم هو أبرز من حاول تجلية مفهوم الحرية بما هي تحرير. يقول بنبرة تذكرنا بمحمد عزيز الحـــبابي : " إن مسألة الحرية في العصـــر الحديـــث (..) مسألة تحرير لا حرية . فمشكلة الحرية ليست مشكلة الإنسان أمام وعيه الفردي كما يريد بعض الفلاسفة ومن بينهم برغسون . إنها ليست مشكلة (هاملت) أمـــام شـــبح أبيه ، ولكنها مشكلة الكائن الإنساني في علائقه بمجتمعه وبالظـــروف المحيطة به ، وعلى رأس تلك الظروف الأوضاع الاقتصادية الـــتي لا تنفصــــل اليوم أبداً عن الظروف الفكرية والروحية . وليس من الغلو أن نقول إن أهم أسباب استعباد الإنسان في العصر الحديث افتقاده في علائقـــه بالمادة للشكل الإنساني الذي ينبغي أن تقوم عليه العلاقة . وتحرير العلائق الاقتصادية من المفاهيم الزائفة وضروب الرياء التي حملتها في العصـــر الحديث واستخلاص الفهم الإنساني الصحيح لعلاقة الإنسان بالمادة يظلان المهمة الأولى في تحرير الإنسان "[2]. ويزيد عبدالدايم تحديد مفهـــوم الحـــرية وضوحاً بالقول : " إننا لا نصل إلى الحرية ولا نبلّغها الأفـــراد إلا إذا خلقنا الشروط المشخصة الحية التي تؤدي إلى استمتاعهم

---

[1] نفسه، 1 : 614 .

[2] عبدالله عبد الدايم: الأعمال القومية 1957 - 1965 ، ص 632 .

بهذه الحرية فعلاً لا ادعاءً ، وعملاً لا نظراً ، أي إلا إذا تدخلنا للحيلولة دون الشـــروط التي تعطل هذه الحرية ولخلق الظروف الجديدة التي تجعل تفـــتح الإنسان واستقلاله شيئاً ممكناً"[1]. والديمقراطية الاجتماعية هي السـبيل إلى هذا التحرير ، وهي تعني مجتمعاً " تزول فيه جميع ضروب عـدم المساواة الناجمة عن تقلبات الحياة الاقتصادية والذي لا تكون فيه الـثروة مصـدر قـوة ، والذي يكون فيه العامل في مأمن من الضغط والظلم، والذي يستطيع كل إنسان فيه أن يحصل على حماية ضد مخاطر الحـياة "[2]. لكن كيف يتحقق هذا التحرير ؟ لن يتم ذلك بالديمقراطية السياسـية البورجوازية ولا بالديمقراطية الاجتماعية بالمفهوم الماركسي المسـتند إلى الثورة والعنف ، وإنما بديموقراطيـة اجتماعيـة جديـدة تجمـع بيـن (الحريـة) وبيـن (التحرير)، أي بين الحرية السياسية وبـين الحـرية الاجتماعـية ، فلا سبيل إلى حرية سياسية دون حرية اجتماعية ، والعكس صحيح . " فالهدف الأصلي من الحرية السياسية أن نصل إلى احترام الإنسان احتراماً فعلياً ، إلى تمكينه من التعبير عن إرادته تعـبيراً كاملاً (..) والهدف الأصلي من الحرية الاجتماعية ليس مجرد التحرر من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السيئة بل كون هذا التحرر أداة للـتحرر الكـامل ، تحرر الإنسان من سائر أنواع العبودية ، لا من العبودية الاقتصادية والاجتماعية وحدها "[3]. لكن كيف يمكن التوفيق

---

(1) نفسه، ص 574 .

(2) نفسه ، ص 577.

(3) نفسه ، ص، 581.

بـــين الحـــرية والتحرر ؟ بين الحرية السياسية وبين الحرية الاجتماعية ، للوصـــول إلى مـــثل أعلى هو بلوغ نظام يحقق الحرية كاملة بوجهيها ؟ الجواب الذي يقدمه عبدالله عبدالدايم هو أن المثل الأعلى " مطلق " تحد الظروف الواقعية من إدراكه وتطبيقه على نحو كامل ، وأن هذا المطلق " يـــتحدد أخـــيراً بما نضعه فيه أثناء الطريق من تجربة إنسانية طويلة ومن نضال مديد "[1]، أي أن المسألة تقع في نهاية الأمر في حدود " النسبية"، وأن الحـــرية الـــتي هي هدف وغاية وموضـــوع إيمان – هي بالضرورة نســـبية وهـــي تتعلق بالتفاعل بين المثل الأعلى أو المطلق وبين الظروف الواقعـــية التي تتقلب فيها الديمقراطية ، مثلما أنها تتعلق بالشروط الكفيلة بتحقيق الهدف الديمقراطي في البلدان العربية[2].

تولّد التحليلات والعروض السابقة لمفاهيم الحرية والتحرر والتحرير ، الانطـــباع بأنـــه لا مدخل للحرية الأنطولوجية -- بما هي فعل مشخص ينبثق عن إرادة باطنية عميقة حرة – في فعل التحرر أو التحرير ، لا بل إن بعض مفكري التحرر عبروا عن نقد صريح للحرية بما هي إرادة ذاتية ووعي فردي مستقل بإزاء الوجود الخارجي . ومع أن جلهم تنبه إلى أن تحقـــيق الحرية يتطلب نضالاً وجهداً دوؤوبين إلا أن أغلب فهومهم في الـــتحرر والـــتحرير قـــد دارت حـــول قضايا الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والاستبداد السياسي . لا شك في أن علال الفاسي قد عالج

---

(1) نفسه، ص 589.

(2) نفسه، ص 594.

مسألة الحرية في جانبها المتعلق بالتحرر من الاحتلال الأجنبي والاستقلال وفي تحريـــر الوطن من الاستعمار الخارجي . لكن هذا الوجه من المسألة انحســـر بشـــكل واضح من أدبيات الحرية في النصف الثاني من القرن العشـــرين . والأمر مفهوم . فإن جميع الأقطار العربية قد نالت استقلالها خلال هذه العقود برغم استمرار التبعية هنا وهناك لهذه القوة الكبرى أو تلك من قوى الهيمنة الكونية. ومع ذلك فإن (الحالة الفلسطينية) تقدم لـــنا حالـــة فكرية فذه لمفكر قدمت له تجربة النضال الفلسطينية مناسبة فلســـفية غير عادية مكنته من أن يحقق تركيباً أصيلاً بين الحرية بمعناها الأنطولوجـــي وبـــين الـــتحرر بمعناه السياسي . وهذا المفكر هو أستاذ الفلسفة بجامعة بير زيت وأحد رموز حركة النضال الفلسطينية في داخل الأراضي المحتلة : سرّي نُسَيْبة .

مـــا الحـــرية ؟ الحرية هي انعدام القيود أو رفع القيود ، أو هي الـــتحرر من القيود[1]. ذلك هو المعنى الذي تؤديه لنا دراسة حركات التحرر في التاريخ ، وذلك هو المعنى المشترك للحرية في كافة أشكالها : حـــرية التعـــبير ، الحرية السياسية ، الحرية الأكاديمية ، الحرية الوطنية ، حـــرية الفكـــر .. ففيها جميعاً نحن نطالب بفك القيود وإزالتها في كل قطـــاع مـــن هـــذه القطاعات بشكل لا يسمح بالإعتداء على حقوق الآخـــرين . لا شك في أن هذا التعريف للحرية ليس تعريفاً " ذاتياً " لها لأن الـــبعد المجتمعي ظاهر فيه تمام الظهور ، فالمصلحة العامة ، مصلحة

---

[1] سري نسيبة: الحرية بين الحد والمطلق، ص 33 وما بعدها.

الآخـــرين وحقوقهم ، وكذلك " المصلحة الوطنية " ومصلحة المجتمع ، مصونة فيه كل الصون. وحين نقول أيضاً ، من وجه آخر ، أن " الحرية حق طبيعي " وإنها " هي القدرة على النمو والتطور نحو الأفضل " فإننا نعـــني أن الحـــرية تعني " سلخ القيود المانعة من هذا النمو والتطور نحو الأفضـــل"[1]، أي أنهـــا " الآلية أو القدرة على السعي لتحقيق الوضع الأفضـــل". وهذه القدرة تتم على صعيد (الذات) ، أي على مستوى (الإرادة) ، أي على مستوى التفاعل الداخلي في الذات الذي ينشأ عنه قهر السلب بالإيجاب ، وذلك التصميم على القيام بفعل ما ، أو رفض الانصياع للقيام به". وهذا التفاعل "يتضمن عناصر منها الوعي بالذات، ومـــنها الوعي بالواقع خارج الذات، وأهمها اصطدام أو تشابك الأول بالـــثاني ، والخروج بهيمنة أو سيادة الذات على الفعل ، حتى ينسجم ما يفعـــل الإنسان مع ما يؤمن به "[2]. ويمثل سري نسيبة لهذا الفهم بحالة المناضـــل الفلسطيني الأسير الذي يخضع للاستجواب والتعذيب : " هذا المناضـــل يؤمن بعدالة قضيته ، وانخرط في سلك المقاومة لتحقيق العدالة والحـــرية لشـــعبه وصـــمم على أن يضحي بنفسه من أجل المجموع .. تضـــحية عملـــية نفعية " لا تضحية ميتافيزيقية . " يتم استجواب هذا المناضـــل في زنزانات التحقيق . ويتعرض للإرهاق الجسدي والنفسي، ويبدأ المحقق بمحاولة " كسر نفسيته " تارة من خلال الإهانة الجسدية ،

---

[1] نفسه، ص 85 .

[2] نفسه، ص 117.

وتـــارة من خلال الإهانة النفسية ، تارة من خلال التعذيب ، وتارة من خـــلال الترغيـــب ، كمـــا يحاول المحقق كذلك أن يحطم قاعدة إيمان المناضل، مثلاً من خلال إشعاره بوحدانيته المطلقة وكأن كافة من يناضل من أجلهم ، أو من يناضل معهم ، قد هجروه تمامـــاً.. وها هي قياداته قـــد رمـــت به إلى الهاوية في حين أنها تعيش مرهفة .. فهل يستمر في بلاهته ويرفض الاعتراف ؟ أم هل يستطيع أصلاً – وهو ذاك الوحيد – أن يتحمل عبء وطنه على ظهره ؟ تتفاعل المشاعر والأفكار في داخلية هـــذا المناضل . وتمر الساعات البطيئة في ظلمة الزنزانات " والتوابيت " والأكياس المعتّمة الرائحة ، وينفرد الإنسان إلى ذاته ، فهل يا ترى تبدأ نفســيته بالـــتحطم والتهاوي ، أم هل أن إيمانه وثقته بنفسه وبمشروعه يســاعدانه على التغلب على خصمه المحقق ؟ لو ألقينا نظرة سطحية من بعـــيد ، لقلنا إن المناضل يقع في قبضة الأسر ، أو إنه قد فقد حريته ، وذلك أمام المحققين الذين يدخلون ويخرجون أحراراً من أسوار السجن . فالمناضـــل أسير ، والمحقق حر ، أو هكذا يبدو ، ولكن الحقيقة هي أن المعـــركة قائمة ، وهي معركة مصيرية ، فالمحقق يريد أن يتحكم في هذا المصير ، والمناضل يستمر في نضاله لكي يبقى مسيطراً على مصيره ، أننا أمام معركة الارادات ، إرادة المناضل أمام إرادة المحقق . وأقول : ما دام اســتمر المناضل مسيطراً على ذاته ومصيره ، وما دام استمر سيداً على نفســـه وأفعاله ، وما دام استمر صاحب أو سيد القرار فيما يفعله و لم يســمح للذات الأخرى أن يتغلغل في نفسه ، فإنه يبقى حراً ، ويكون

المحقق هو المقيّد ، إذ يكون مقيداً بصلابة إرادة المناضل أمامه ". تتجسد الحرية هنا بوعي الهوية ، إنها حرية داخلية تتمثل في قدرة الذات على التحكم في القرار أي على التغلب على القيود الداخلية ، قيود الخوف والرهبة والضعف والجهل ، قيود العادة والحاجات الجسدية أو النفسية ، وذلك يعني الوعي بالذات وبالواقع الخارجي وبضرورة تغليب الذات على القرار والتوصل إلى هذا الوعي الذي يعتبر تحرراً وتأسيساً للهوية الشخصية لشعب بأكمله على قواعد الوعي والإرادة والحرية والسيادة ، أي تأسيساً لهوية جماعية لشعب هو الشعب الفلسطيني انصقلت وتبلورت بالإرادة الجماعية ، الصادرة عن ذوات أشخاصه والساعية الفاعلة من أجل تحقيق الحرية لأفراد هذا الشعب ولمجموعه والعمل بمبادئ المساواة والعدالة والتضامن والتكافل[1].

في هذه الحالة الفذة تتعانق - الحرية بما هي وعي ذاتي باطني عميق - بما هو جهد إراديّ وقرار إراديّ صارم لقهر سلطة أو إرادة خارجية مقيِّدة - والتحرير بما هوغاية عملية مشخصة تطلب تحقيق الهوية والاستقلال للشخص الإنساني الفرد ولشعب بأكمله .

منذ أن اكتسبت (الحرية) حق المواطنة في جملة القيم الحديثة التي تمّ دمجها في المركّب الثقافي العربي الحديث كان واضحاً أن المقصود ليس هو الأخذ بمفهوم مجرد مطلق للحرية وإنما إقرار مفهوم ذي وجوه وأشكال عملية، فكرية وسياسية واجتماعية ودينية واقتصادية. صحيح أن هذه

---

[1] نفسه، ص 118 - 127 .

الوجوه اعتبرت " أشكالاً " للحرية ، لكنها في حقيقة الأمر كانت أيضاً "حقوقــاً" للإنســان الحر. فالحرية لم تعن فقط حرية الفعل والتصرف وارتفــاع القيود في حدود احكام القانون أو الشريعة ، وإنما عنت أيضاً أن حق المواطن الحر أن يتمتع بجملة من الحقوق المرتبطة بالحرية ارتباطاً عضوياً . تنبه إلى ذلك رفاعة الطهطاوي حين أشار إلى أن اتصاف فرد مــا من أفراد " المملكة المتمدنة " بأنه حر يعني أن له أن ينتقل .. وأن يتصرف .. وأن لا يجبر على أن ينفى وأن لا يحجر عليه إلا بأحكام بلده .. وغير ذلك . ومع أنه يميل إلى وضع حدود في أنواع الحريات الخمسة الـــتي يتبيّنها ، إلا أنه يعتبر أن هذه الحريات هي حقوق للمواطن: الحرية الطبيعية، الحرية السلوكية، الحرية الدينية، الحرية السياسية، حرية التملك والتصـــرف بــالأملاك أي الحرية الاقتصادية[1]. أما خير الدين التونسي فشدد على حق إطلاق تصرف الإنسان في ذاته ومتعلقاتها – وهي الحرية الشخصـــية – وعـــلى حق الرعايا في " التداخل في السياسات الملكية والمباحـــثة في ما هو الأصلح " ، كما أنه نوه بحق الحرية في التعبير أو ما أسمـــاه "حرية المطبعة"[2]. وقد نهج النهج كافة مفكري عصر النهضة . وخـــلال العقـــود المتطاولة من القرن العشرين انعقد الرأي لدى جميع التيارات السياسية والاجتماعية على "ضرورة الحرية" ، شعاراً ومتطلباً وقـــيمة علـــيا وحقاً . وقد مر أن مفكراً كعلال الفاسي اعتبرها واجباً

---

[1] وجيه كوثراني : من التنظيمات إلى الدستور، ص 427 - 430 .

[2] نفسه، ص 433 .

وحقاً في الآن نفسه. ومع أن الجميع يتبين فيها أنواعاً وأشكالاً : قومية ، وسياســية ، واجتماعية ، واقتصادية ، وفكرية (حرية الرأي)، إلا أنهم يؤكــدون أنهــا حقــوق إنسانية للمواطن والمجتمع[1]. والحقيقة ، كما يلاحــظ بــرهان غليون ، أن الإقرار الحاسم بحقوق الفرد وحرياته قد ارتــبط بــنداء الديمقراطية التي أصبحت حقيقة ملموسة على اكثر من صعيد وباتت " القيمة الأولى في سلم القيم السياسية والمطلب الأول بين المطالب الاجتماعية العربية "[2]. غير أن ذلك قد ارتبط أيضاً في العقود الأخــيرة بمطالــب النظام العالمي الجديد الذي جعل من مطلب احترام حقــوق الإنسان ودفْع المجتمعات المتأخرة في طريق الديمقراطية شعاراً له .أما مفهوم الديمقراطية الذي نستخدمه اليوم فيشير إلى معنيين رئيسين: " المعــنى الأول ، هــو نظام القيم الذي ارتبط بفكرة الحرية وجعل منها القيمة المحورية بالنسبة إلى الإنسان الفرد والجماعة، وجعل من ممارستها والدفاع عنها وتنميتها مصدر المشروعية الحقيقي للنظام المدني أي لقيام المجتمع ككيان سياسي (..) أما المعنى الثاني (..) فهو النظام السياسي النابع من استلهام قيمة الحرية كمبدأ وقيمة اجتماعية عليا جديدة ينبغي أن تخضــع لها ممارسة السلطة ". لكن النظام الديمقراطي ليس هو الذي ينشــئ الحــريات وإنما هو الذي يكفلها ويكفل ممارستها ، باعتبارها تجسيداً لقيم أساسية تنشأ في المجتمع، في الوعي وفي العلاقات الاجتماعية[3].

---

[1] محمد وفيدي : بناء النظرية الفلسفية ، ص 164 - 165 .

[2] برهان غليون: الديمقراطية العربية ، ص 109 .

[3] نفسه،ص 132 - 133.

وطالما أن وظيفة النظام السياسي الديمقراطي هي أن يكفل ممارسة الحريات ، وطالما أن هذه تمثل للمواطن مطالب حيوية عليا فإنها تتحول في نهاية الأمر إلى حقوق إن لم نقل مع علال الفاسي إلى واجبات . لا يرى برهان غليون أن " المشكلة الكبرى التي يعانيها الوطن العربي هي مشكلة الحرية بالرغم من أن تحرير الإرادة الشعبية والتعددية يشكلان اليوم المدخل الضروري لمواجهة جميع المشكلات الاجتماعية " . وفي اعتقاده " أن المشكلة 'لأساسية الكبرى الآن ، وسوف تبقى لزمن طويل، عندنا كما في بقية بلدان العالم الثالث، هي مشكلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتأمين الغذاء والكساء والمسكن ، أي العمل ، لملايين الناس الذين ترميهم مجتمعاتنا في الشوارع كل يوم ، غالباً دون تأهيل مهني ، ودون تربية مدنية ، ودون تكوين ثقافي . لكن هذا لا يعني أن الديمقراطية ليست مطلباً راهناً .."[1] ، فإن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية لا يمكن أن تستقل عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، بل هي سببها وغايتها[2].

ومهما يكن من الأمر فقد باتت الحريات الأساسية في الثقافة العربية المعاصرة في العقود الأخيرة مقترنة اقتراناً جوهرياً بمسألة حقوق الإنسان وبالشعور الحاد بوطأة الأنظمة السياسية التي تفرض قيوداً صارمة على الحريات السياسية ، وعلى وجه الخصوص حرية الرأي والتعبير

---

(1) نفسه، ص 142.

(2) نفسه، ص 143.

بكافـــة أشـــكالها . ولقد نوّهت بذلك التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقـــوق الإنســـان ، وبخاصة تقرير العام 1997 الذي يبين صراحة عن خرق الدول العربية لمواد (الميثاق العربي لحقوق الانسان ، 1994) التي تكفـــل لكـــل إنسان موجود على أراضي الدولة وخاضع لسلطتها حق التمـــتع بكافـــة حقوق الانسان الأساسية وبالحريات الأساسية كحرية العقـــيدة والفكـــر والـــرأي والحرية الدينية وحرية الاجتماع والتجمع السلمي[1].. لذا لم يكن مستغرباً أن يشدد دعاة حقوق الإنسان العرب البارزون على أهمية حقوق الانسان والحريات الأساسية وأن يؤكد منذر عنبتاوي ، الذي كان واحداً من أبرز الرواد الناشطين في هذا الحقل ، أن ما حدث ويحدث من مصائب وزلازل وهزائـــم عسكريـــة وسياسيـــة إنمـــــا يرجـــع " لاستمرار حرمان المواطن العربي من حقوقه وحرياته الأساســـية " ، وأنـــه قد بات من الضروري أن تسهم النخبة المثقفة في تعزيـــز حقـــوق الانسان العربي ، باعتبار ذلك وجهاً من وجوه توفير الشـــروط الضرورية لتجدد المشروع الوطني العربي ولتجاوز المشكلات الاجتماعـــية والسياســـية والاقتصـــادية التي يشكو منها المواطن العربي والأقطار العربية[2].

---

[1] الميثاق العربي لحقوق الإنسان ؛ وأيضاً : برهان غليون : حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي المعاصـــر، (في : حقـــوق الإنسان في الفكر العربي -- دراســـات في النصـــوص ، ص 386 وما بعدها).

[2] برهان غليون: حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي المعاصر، (في : حقوق الإنسان في الفكر العربي : ص 395 – 397).

على هذا النحو بات احترام حقوق الانسان وكفالة الحريات الأساسية شرطين ضروريين للنهضة العربية . ثمة إجماع على ذلك لدى القوميين والليبراليين والإسلاميين والماركسيين والمستقلين، وذلك قبالة النظم السياسية العربية التي لا تلتزم دوماً بهذه الحقوق والحريات ، أو أنها على الأقل تأذن ببعضها وتحظر بعضها الآخر . وبالطبع ليس علينا أن نتوقع اتفاقاً لدى هؤلاء جميعاً بشأن حدود هذه الحريات وتلك الحقوق، أو بمدى إطلاقها ، أو بأشكالها المشخصة . يلهج أولئك وهؤلاء بضرورة حماية وتعزيز الحرية الشخصية وحرية الاعتقاد أو بالحريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها ، لكن فروقاً - جوهرية أحياناً - تنجم في تصورات هذا الفريق أو ذاك . فبكل تأكيد ، مثلاً ، لا يتفق الليبرالي والإسلامي في تحديد مجال الحرية الشخصية والأخلاقية برغم ما يمكن أن يتم الاتفاق عليه والقبول به لديهما في مسألة حرية التملك والعمل مثلاً. ويريد الليبرالي والوطني والإسلامي إنفاذاً للحرية لكن الماركسي يقدّم الثورة وحسم الصراع مع الرأسمالية وانتصار الاشتراكية قبل تحقيق الحرية الحقيقية . ويأخذ الكثيرون على الليبرالية البورجوازية سطحيتها وتفاهتها وزيفها لكنهم أيضاً في جملتهم يشككون في مدى التزام الإسلاميين بحقوق الانسان وبالحريات لمخالفيهم من المواطنين في حالة صعودهم إلى سلم الحكم برغم ما يقدمه الاسلاميون من تأكيدات و " تطمينات ". لا شك أن المسألة ذات وجوه متباينة وتعقيدات متعددة . لكن الأوضاع التي انتهى إليها العالم العربي والانسان العربي في كل مواطنه تفرض فرضاً

حتمياً الإيمان بالحرية وبالحريات الأساسية كأحد طرق الخلاص الرئيسة التي لا مناص من التعلق بها لإدراك النهضة من جديد ، أو ما يسميه ناصيف نصار " النهضة العربية الثانية " .

لا يشك أحد من المفكرين العرب اليوم في أن الحرية شرط ضروري وحيوي لإدراك نهضة عربية جديدة، وفي أن قدرة العالم العربي على مواجهة مشكلات العولمة ومخاطرها مرهونة بمدى انحسار الاستبداد وبمدى تقدم قضية الحقوق والحريات الأساسية . ليست الحرية هي الشرط الوحيد ولا الشرط الكافي لحصول هذه النهضة ، لكنها شرط رئيس لا بد منه . وليس بمجْدٍ أن يثور جدل حقيقي في شأن سلم الأولويات في القيم الضرورية لهذه النهضة : الحرية أم التنمية أم العقلانية أم العدل ! فكل هذه القيم ضرورية ولا غنى للنهضة عن أي منها ، كما أنها هي أيضاً في جملتها متكاملة مترابطة . بيد أنه لا بد أيضاً من القول إن قضية الحرية لم تعد قضية تحتمل التأجيل ، إذ طال أمدها كثيراً وتفاقمت مضار احتقارها وامتهانها وبدا بوضوح تام أنها إحدى كبرى العلل وأن من الضروري في المدى المباشر التشديد عليها والإلحاح في تحقيق مطالبها وإنفاذ حقوقها ، لقهر أحوال التخلف وللحاجة للتعامل مع العولمة تعاملاً ايجابياً مبنياً على فكرة " الجهد الخلاق " لأن "الشعوب العربية موضوعة ، بفضل العولمة ، على المفترق الكبير : إما طريق الحرية فالجهد الخلاق فالنهضة، وإما طريق التبعية فالعبودية فالقمع والقهر

فالتخلف المتزايد!"[1]. وهذا يعني ، في الأحوال السائدة في العالم العربي وفي التطورات المستحدثة في العالم ، ضرورة التفكير في الحرية وفي الشكل الذي يمكن أن يكون مناسباً لخصائص المجتمعات العربية ولتطلعاتها الاجتماعية والسياسية والأساسية . يجنح ناصيف نصار – وهو يفكر في القضية – إلى الليبرالية بوصفها نظاماً اجتماعياً قائماً على مبدأ الحرية الفردية ، لكنه يلاحظ أيضاً أن الليبرالية ليست هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني إذ الفكرة أقدم منها بآماد طويلة – لكن الليبرالية أعطت الحرية في الوجود الإنساني مترلة لم تكن لها في التراثات السابقة للعصور الحديثة . ومن وجه آخر هو يؤكد أن الليبرالية لا تنحصر في الأشكال التي عرفتها في المجنمعات الغربية حتى اليوم ، لا بل إن هذه المجتمعات نفسها تعيد ، بسبب العولمة، التفكير في تقاليدها الليبرالية . وهذا يعني أن البلدان الأخرى – ومنها العربية بطبيعة الحال – تستطيع أن تبحث عن " الشكل الذي تراه أفضل من غيره لتعزيز الحرية انطلاقاً من موقعها على خريطة الحضارة ، ومن دون إقصاء لتجارب البلدان الغربية من اعتبارها "[2]. وفي اعتقاده أنه ينبغي إعادة بناء الليبرالية ، وأن ذلك يستلزم " استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان " يتم فيه الربط بين العقل والعدل والسلطة. وفي هذا الاتجاه يدفع ناصيف نصار الليبرالية الفردانية المتعولمة

---

[1] ناصيف نصار: النهضة العربية الثانية ، (في كتاب : النهضة العربية الثانية – تحديات وآفاق ، ص 148 – 149).

[2] نفسه ، ص 150 – 155.

- إذ تهمل حرية الإرادة لمصلحة حرية القدرة الرأسمالية المنفلتة - ويدعو إلى اعـــادة بناء فلسفة تقوم على " ليبرالية اجتماعية " يطلق عليها اسم الليـــبرالية " التكافلية " وهي ليبرالية دعائمها العقل الاجتماعي والعدل الاجـــتماعي وســـلطة سياسية تقيم الأطر والتنظيمات التي تحمي الحرية وتصونها[1]. وفي اعتقاده أن " معظم المخاوف والحجج التي تستخدم لمنع الشعوب العربية من التحول نحو الليبرالية والانخراط في حضارة الحرية ، تتلاشى مبرراتها عندما تتحول الليبرالية نفسها إلى ليبرالية تكافلية . لأنه انطلاقـــاً من " الليبرالية التكافلية " وفي فضائها ، يمكن إعادة بناء قضايا الوحـــدة والـــتعددية والاســـتقرار والعمل والثروة الاجتماعية والنظام السياســـي والمعـــرفة والإيمـــان والتربية ، وما تستلزمه من مؤسسات وتنظيمات ، بطريقة لا تقل مرونة ونجاعة عن الطريقة التي تتبعها الدول الأوربـــية في انتقالها من أوربا التي نعرفها إلى أوربا الجديدة التي ستعطي العولمـــة وجهـــاً جديـــداً[2]. أي أن "الحرية العظيمة المنشودة" تكمن فـــي منظومـــة " الليبراليـــة التكافليـــة " وليـــس فـــي " الليبراليـــة- الجديـــدة " (Néoliberalisme) .

بـــيد أن نظـــر ناصـــيف نصار يظل نظر فيلسوف ينطلق من اعتبارات تتعلق بمسألة حرية الإرادة والعقل الاجتماعي، أي من الليبرالية السياســـية، وبدقة أكبر من الفلسفة السياسية الاجتماعية. وقيمة العدل

---

[1] نفسه ، ص 158 - 159

[2] نفسه، ص 167 .

الـــتي يشدد عليها تربط الليبراليـــة التكافليـــة التي ينـــوه بها بما يسمى بـــــ "الليبرالية التضامنية" (Libéralisme solidariste)، ودور "القوة الاقتصادية" والدولة . أي الوجه الاقتصادي السياسي لليبرالية لم يكن مما جعله موضع نظر خاص في تفكره، وذلك برغم شجبه لليبرالية المتوحشة – أي الليبرالية الجديدة– وتأكيده على ضرورة تعميق التضامن وتوسيعه باعتباره شعوراً وواجباً أخلاقياً[1].

والحقيقة أن المفكر الاقتصادي حازم الببلاوي هو الذي يستحق أن يعتـــبر، منذ ابن خلدون، أبرز المفكرين العرب المعاصرين الآخذين بالليـــبرالية الاقتصـــادية والناظرين في المسألة التي شغلت بال الليبراليين الجدد والليبرتاريين الراديكاليين، مسألة دور الدولة في الاقتصاد.

يتـــبنى حازم الببلاوي ليبرالية تنشد تركيباً متوازناً بين السياسي والاقتصـــادي: السياســـي المرتـــبط بالســـلطة والحرية والديمقراطية، والاقتصـــادي المرتبط بالمنفعة والمصلحة الفردية[2]. لكنه ، برغـــم إيمانه بـــــ "نظـــام الســـوق ودولة القانون" لا يذهب إلى حدود الوقوع في "الليبرالية الجديدة" التي تتخذ شكل الليبرتارية الراديكالية. لا شك في أنه يؤمـــن إيمانـــاً عمـــيقاً بارتـــباط الليـــبرالية بالحرية والديمقراطية،وبأن "التخصيصـــية" مطلوبـــة لمزيد من الكفاية الاقتصادية[3]، وأن "اقتصاد

---

[1] ناصيف نصار: باب الحرية -- انبثاق الوجود بالفعل، ص 219-244.

[2] حـــازم الببلاوي: النظام الاقتصادي الدولي المعاصر من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة، 2000.

[3] حازم الببلاوي: دور الدولة في الاقتصاد، ص 126.

السوق الحر" يفضل بقدر كبير نظام "التخطيط المركزي" الذي تتولاه الدولة.[1] لكنه يقرر أن الليبرالية فلسفة في الفردانية تعتبر الفرد لا الجماعة الحقيقة الأولى والنهائية[2]، وتحرص على"احترام العدالة والإنصاف وعلى ضرورة تحقيق العدالة والمساواة في الفرص"[3]. (وههنا لا يبدو الببلاوي دقيقاً، إذ إن الحرص على العدالة والمساواة في الفرص لا يميز إلا قلة من الليبراليين، وبخاصة جون رولز. أما الآخرون فيسخرون من كل ما هو "اجتماعي") ويضيف إلى ذلك، خلافاً لليبراليين الجدد والليبرتاريين، أن نظام اقتصاد السوق يحتاج إلى دولة قوية هي "دولة القانون"، لا إلى "دولة الحد الأدنى" التي يدافع عنها (نوزيك). ودولة القانون "أساسية لمباشرة النظام الاقتصادي" ولحمايته بمؤسساها السياسية ، بفضل الأسس والإجراءات والضوابط الاقتصادية والقانونية والدستورية التي تضعها. وهو يلخص جملة مذهبه في الليبرالية في القول: "إن الدعوة إلى الليبرالية – وهي تدعو إلى الحرية وحقوق الإنسان- فإنها تساعد على مزيد من الكفاية الاقتصادية، وقد تحقق في ظلها – عملاً- مزيد من العدالة والمساواة بين الأفراد، وبذلك تمثل عنصراً من عناصر التقدم. وإذا كانت الليبرالية دعوة إلى الحرية وإلى الكفاية فإنها وبنفس الدرجة دعوة إلى السلام. فلم يخبرنا التاريخ عن أية حروب وقعت بين دول تأخذ بالليبرالية، فهذه نظم منطقها الحوار

---

[1] نفسه ، ص 140.

[2] نفسه، ص 173.

[3] نفسه، ص 126، ص 143.

والمناقشـــة وليس القهر أو الحرب. ولعل أهم ما تتميز به الليبرالية – في اعترافها بحقوق الأفراد وحرياتهم- هو قدرتها على التسامح والتعايش مع مختلف القيم التي يؤمن بها كل فرد طالما لا يحول ذلك (دون) تمتع غيره بحـــق مقابل. هذا التسامح في التعايش مع مختلف الآراء والمعتقدات قد أعطى لليبرالية نضجاً وعمقاً في عدم الانسياق وراء المطلقات. الليبرالية لا تعـــترف إلا بالفرد باعتباره إنساناً بصرف النظر عن دينه أو لونه أو عرقه أو طبقته (..) قد لا تكون الليبرالية هي "نهاية التاريخ" كما يأمل فوكويامـــا، ولكنها – على أي الأحوال – تستحق أن نعمل من أجلها ومـــن اجـــل تنقيـــتها"[1]. تنطوي هذه الفهوم على جملة من المواقف والعناصر "الليبرالية" التي تتقلب في حقيقة الأمر بين الليبرالية الكلاسيكية المحافظـــة،وبين الليبرالية الجديدة، وبين ليبرالية الإنصاف الرولسية وبين الليـــبرالية التضـــامنية. وفيها تبدو الليبرالية "مجمعاً" لجملة "الليبراليات المتضـــاربة" بـــدون تمييز دقيق. وتلك في حقيقة الأمر هي السمة الغالبة على أغلبية المواقف والرؤى التي ينسب أصحابها أنفسهم إلى "الليبرالية". لكـــن "فضيلة" رؤية حازم الببلاوي تكمن في أنها تنشد، في تطلعها إلى إقامـــة مجتمع حر مزدهر عادل، بناء تركيب "قابل للحياة" ومناسب في فضـــاءات ثقافـــية واجتماعية ذات خصائص "عربية وإسلامية"، لكنها تقصّـــر إذ تغض الطرف عن الفروق الحقيقية التي تميز هذه الليبرالية عن تلـــك،ولا تتنـــبه إلى المفارقـــة الـــتي تكتنفها إذ تؤسس الليبرالية على

---

[1] دور الدولة في الاقتصاد، ص 178- 179.

"الفردانـــية" الخالصـــة وتشدد في الوقت نفسه على المبدأ (الرولزي) في "احترام العدالة والإنصاف" بما هما "أساس تماسك الجماعة واستقرارها"، وذلك ليس أساس وحدة المجتمع وتماسكه عند جملة الليبرالين[1].

ومـــع ذلك، فإن من الضروري التنبيه، في حق حازم الببلاوي، على أنه عاد وتنبه إلى "المُشكل الفرداني" في الليبرالية، وإلى ما عبر عنه في (دور الدولـــة في الاقتصـــاد، 1988)، إذ ذهب في رسالة بعنوان (عن الديمقراطـــية والليبرالية: قضايا ومشاكل) — وهي إحدى الرسائل التي أصـــدرتها (جمعية النداء الجديد) الليبرالية- ذهب، وفقاً لما عرضه علي الديـــن هلال منها، إلى أنه (ليس صحيحاً أن الفكر الليبرالي وهو فردي النزعة، يهمل مصالح المجتمع ليصبح نهباً للمصالح الأنانية للأفراد، حيث يتسيد القوي ويذبل الضعيف، ويسيطر الغني ويسحق الفقير، مشيراً إلى أن الفكر الليبرالي، وهو يحمي الحقوق الأساسية، يهتم وبنفس الدرجة، بحمايـــة الصالح الاجتماعي وتوفير مظلة واقية للضعيف والفقير، وأنه إذا كـــان هـــناك تمايز بين الأفراد من ناحية، والمجتمع من ناحية أخرى، بما يســـمح بالمقابلـــة بين حقوق الأفراد ومصالح المجتمع، فإن هناك أيضاً تداخـــلاً واندماجاً بينهما. فلا وجود للأفراد من دون مجتمع، ولا معنى لمجتمع دون أفراد أحرار وقادرين. فقوة المجتمع تنبع من قوة أفراده. وهنا يـــبرز (..) دور الدولـــة التي هي الأداة الأساسية لتحقيق التوازن بين حقوق الأفراد ومصالح المجتمع، والتي هي أداة المجتمع والأفراد معاً لضبط

---

[1] نفسه: ص 126.

إيقاع العلاقات في المجتمع. يترتب على ذلك أن الفكر الليبرالي الجديد لا ينكر دور الدولة، فهي حقيقة قانونية وسياسية، يتمثل دورها في إعطاء كل من المجتمع والأفراد وجودهما القانوني وتنظيم العلاقات بينهما (..) وفي مجال تحديد دوافع سلوك الأفراد والجماعات، يذكر (..) أنها تستند إلى مجموعة من الاعتبارات المتصلة بالسياسة والاقتصاد والأخلاق، ويتمثل ذلك باعتبارات السلطة من ناحية، وباعتبارات المنفعة والمصلحة من ناحية ثانية، وباعتبارات القيم ووازع الضمير الفردي والجماعي من ناحية ثالثة ويقرر أنه "لا يمكن أن تستقيم جماعة ويزدهر أفرادها ما لم يتوافر الانسجام والتوازن بين اعتبارات السياسة والسلطة من ناحية، والاقتصاد أو المصلحة من ناحية ثانية، والأخلاق أو القيم من ناحية ثالثة" دون أن تطغى إحداهما على الباقيات (..) وهكذا فإن الفكر الليبرالي الجديد، وفقاً للمؤلف، ينطلق من ضرورة التوفيق بين وجود سلطة سياسية ونوع من الردع المنظم من ناحية، والاعتراف بمشروعية المصالح الذاتية وتوفير الشروط الموضوعية لتحقيقها من ناحية ثانية، وذلك في إطار توافر قيم أخلاقية تحدد حدود المقبول اجتماعياً. وبذلك تعمل السياسة والاقتصاد والأخلاق معاً، بحيث يمثل كل عنصر منها قيداً أو رقابة على العنصرين الآخرين)[1].

لكن الحقيقة هي أن هذا التمثل النهائي للفكر الليبرالي والليبرالية ليس إلا تأويلاً خاصاً بحازم الببلاوي. وهو فهم أحمد لطفي السيد

---

[1] علي الدين هلال: أزمة الفكر الليبرالي...، ص 121-122.

لليبرالية، لكنه ليس الفهم الذي تقلده ممثلو الليبرالية الجديدة أو الليبرتارية: هايك وفريدمان ونوزيك، وإن كان فهماً يليق بما يمكن أن يسمى "ليبرالية مصرية أو عربية".

أخلص من جملة العروض والتحليلات السابقة، تلك التي ترجع إلى المعطيات الغربية الحديثة والمعاصرة، وتلك التي تعكس تطلعات المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، إلى القول إن الليبرالية، بما هي "فلسفة الحرية"، قد فرضت معناها "الأصلي" و الجوهري" على الفضاءات جميعاً، هناك وهنا. بيد أن الذي يحتم الواقع فرض الإقرار به هو أن الليبرالية ليبراليات، وأنه لا يجوز إطلاق المصطلح بدون تحديد، لأن طبيعة المضمون الذي نحمله على المصطلح وحدود هذا المضمون توجه الآخذين به توجيهاً حاسماً في هذه الطريق أو تلك، وأن هذه الطرق يمكن أن تكون متباعدة، بل متنافرة، بعضها رحيم وبعضها غير رحيم. ذلك أن المصطلح "متشابه" ، "حمّال للوجوه"، ومن الضروري على كل من يستخدمه أو ينسب نفسه إليه أن يقول على الفور أية ليبرالية يعني وأي مضمون. في مقالته حول (Liberalism/Conservatism) التي وضعها لـ (موسوعة علم الاجتماع: Encyclopedia of Sociology) استهل روبرت بوغسلو (Robert Boguslaw) محاولة للتعريف بالليبرالية بهذا السؤال: "هل (فلان) ليبرالي؟ أو هل كان ليبرالياً؟ إن الإجابة الدقيقة عن هذا السؤال تبدأ حتماً بمقدمة شارحة على مثل هذا النحو: "كل شيء يتعلق بالعصر

وبالمكـــان اللذين (يَمْثلان) في الذهن. هل أنت تتكلم على شخص من إنجلـــترا القـــرن التاسع عشر؟ أم من الولايات المتحدة في عهد فرنكلين روزفلـــت إبّان الميثاق الجديـــد New Deal ؟ أم من بريطانيا العظمى المعاصـــرة؟ أم مـــن قارة أوروبا؟ أم من الولايات المتحدة المعاصرة"[1]؟ والحـــال كذلـــك بالنســـبة إلينا هنا حين نطلق الاسم، علينا أن نحدد المقصود: الليبرالية السياسية أم الليبرالية الاقتصادية؟ ليبرالية آدم سميث أم ليـــبرالية كـــينز؟ الليبرالية المحافظة أم الليبرالية الجديدة؟ ليبرالية فريدمان وهـــايك ونوزيك أم ليبرالية جون رولز؟ تمتد هذه الليبراليات على محور واســـع... بعضـــها ذو حـــدود وشـــطآن... وبعضها بلا حدود ولا شطآن... وليست الوعود ههنا هي الوعود نفسها ههناك.

---

(1) BOGUSLAW, Robert, art. Liberalism/Conservatism, in. Encyclopedia of Sociology, Vol. 3. P. 1596.

الفصل الخامس

فَصْل المقال



(1)

تـــبدو نظم الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين للناظر غير المدقق واضـــحة بيـــنّة بديهية. ومبعث ذلك أن أصحابها قد ردوها، للمخيال العـــربي العـــام، إلى جملـــة من الصيغ والدعاوى "البسيطة" التي تختزل مضـــمونها وتقصي ن هذا المضمون كل ما يثير الشك أو اللبس. لكن الحقـــيقة هـــي أن هذه النظم ليست بينّة بذاتها وإنما هي يعتورها "عدم التحديد" وتطالها جملة من المفارقات أو الأحوال أو الأعراض التي تلقي بظلالهـــا عـــلى المفاهيم المستندة إليها، ذلك مما يتطلب عند الاستخدام والإنفـــاذ مـــراجعة نقديـــة من أجل التحقق من مدى "مناسبتها" أو "ملاءمـــتها" للفضاءات التي يراد لها أن توظف فيها، فضلاً عن مستوى "الأداء" الذي يمكن أن تنجزه في هذه الفضاءات.

فـــنظام "الإســـلاميين" أولاً، ليس خالصاً لأي فريق من فرق الإســـلاميين. وليس الكلام هنا متعلقاً بالفرق والمذاهب القديمة، فذلك أمـــر لا يـــتطرق إنيه أي شك. وإنما هو يتعلق بالإسلاميين المعاصرين أنفســـهم. فهـــؤلاء لا يجمع بينهم نظام مُحْكَم لا يخرج أحد منهم من حـــدوده وأطـــره. ومع أن هاجس "السلطة" و "الدولة" و "الحاكمية" هاجس يشبه أن يكون مشتركاً بينهم، إلا أنهم يفترقون عند أمور كثيرة نظرية وعملية، والإحالة المشتركة عندهم إلى مطلق "الإسلام" لا تحسم الاخـــتلاف ولا تـــرفع الـــتمايز. وبـــرغم أنهم جميعاً يعتبرون أنفسهم "سلفيين"، إلا أن تمثلهم لمفهوم "السلفية" يتفاوت ويتباين حتى إننا لنجد

في هـــذا المفهوم ثلاث سلفيات، على الأقل: السلفية التاريخية، والسلفية المحدثة، والسلفية المتعالية أو المتصلبة.

بـــرغم كـــل مـــا يمكـــن أن يقال في أمر نظام – أو نظم – الإســـلاميين، في مسائل مركزية أو غير مركزية، يظل من المحقق، فيما يـــتعلق بهذا (المقال)، أن "تقدماً" تاريخياً قد نجم في أعطاف هذه النظم، وهو أن مبدأ "الخلاص" عند أتباعها لم يعد يحتكم إلى مفهوم "مسياني" - أو "مســـيحاني" – مرتبط برؤية إسكاتولوجية (أخروية) تقفز فوق المباشـــر الـــتاريخي وتنتظر مجيء "مخلص" خارق يعيد الأمور إلى جادة العدل والصواب. لم يعد "الخلاص" مرتبطاً" بـــ "النهايات القصوى" أو البعـــيدة، وإنما بات مرتبطاً بالفعل التاريخي الإنساني المباشر، وبالانخراط المـــادي العمـــلي في الحياة المشخصة وفي الفعاليات الزمنية الآنية. وهذا الـــنظر يقـــال بالنسبة للنظام الإسلامي الشيعي أيضاً. فبرغم تعلق هذا الـــنظام بمبدأ "المهدي المنتظر"، إلا أن الآخذين به لم يعودوا يركنون إلى انـــتظار "آخـــر الزمان" أو أي زمن غير مباشر أو غير منظور من أجل قـــدوم "الإمام الغائب" لإقامة بناء العدل، وإنما هم تحولوا إلى "الشرط الدنـــيوي" وانخـــرطوا في الحـــياة العملـــية – أي السياسية على وجه الخصـــوص- من أجل تحقيق "دولة الإسلام" أو "جمهوريته" ، في ظل " إمامة الفقيه " أو "إمامة الأمة".

حـــدث إذن "تقـــدم" في وعي "الإسلاميين"، إذ "تحرروا" من "الميـــثي" وتعلقـــوا بالواقعي المشخص. بطبيعة الحال، هذا لا يعني أن

"الميــثي" قد انسحب انسحاباً تاماً من الحياة العقلية للمسلمين، فجملة الخطــاب الديــني الدعوي أو الوعظي أو الأدبي الذي تنطق به ألسنة "عــلماء الإســلام" و "فقهاء المذاهب الإسلامية" و "الدعاة الدينيون" وأئمــة المســاجد ، مــا زالت تلهج في شتى وسائل الإعلام والتلفزة والنشــر،وفي خُطــب ودروس المســاجد، بثلة عريضة من الروايات والقصــص والأحاديــث التي تحيل إلى "رؤى أخروية" تحتل فيها أفكار المهــدي المنتظر والمسيح الدجال وأعلام الساعة وأشراطها، وغير ذلك، مكانــة واسعة ومركزية. لكن ذلك كله يتردد في الأجواء الروحية التي توجــه "الإســلام الشــعبي" والــتدين البســيط الساذج ولا يدرك "الاســتراتيجيات" النظرية والعملية التي تحكم فكر الإسلاميين المناضلين وفعلهم.

حــدث أيضــاً "تحول" في وعي "الإسلاميين" وتمثّلهم لمفهوم "الديــن" و"التدين". فبعد أن شهدت التجربة التاريخية الإسلامية معنى عامــاً بيــنّاً لمفهــوم "التدين" بما هو سلوك "صالح" و "خيّر" و "تقىً" و"إيمان" – أي بما هو صلاح في العقائد والعبادات والمعاملات- أصبح الــتدين يعــني "عملــية رســالية" تطلب التغيير الشامل (الشخصي والاجــتماعي والسياسي والقانوني..)، وتتميز بــ موقف" اجتماعي – نفسي – ثقافي" مشخص من الآخرين والدولة والمجتمع والعالم بأجمعه. وفي هــذا الــتحول تَقَدَّم "السياسي" على كل الوجوه الأخرى، بحيث أصبحت هذه الوجوه تابعاً ثانوياً لأصل مركزي هو "السياسي". بتعبير

آخر حدث تحول في مفهوم "التدين" الإسلامي، عند الإسلاميين، لم تعد فـــيه لمفاهيم "الحلال والحرام" والتقوى الأسبقية على أي مفهوم آخر، وباتت هذه الأسبقية خصيصة للغائية السياسية. ومعنى ذلك أن "الدين" نفســـه قـــد أصـــبح ذا غائـــية سياسية أولاً وابتداءً. بالطبع، يسوّغ الإســـلاميون، عند التحليل العميق، هذا الموقف بأهم إنما يعيدون إنتاج "تجـــربة رســـول الإســـلام" نفسه، الذي جاء في زمن ظلمات الوثنية والكفر، وانطلق من هذه الظلمات إلى فضاء النور، وجعل غاية قصوى له إقامة "جماعة الإسلام" و دولة الإسلام، فكان "السياسي" هو الأصل وهو المبدأ. فما يفعله "الإسلاميون" حديثاً ليس إذن، عندهم، إلا اقتداء بالـــتجربة النبوية نفسها. وهم بذلك يغفلون عن واقعة جوهرية هي أن "التجربة الرسالية" هي "تجربة فذة" بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — أي أنها تجربة معززة بـــ (الوحي) نفسه وأنها بذلك تفارق كل المفارقة أية تجربة إنسانية. والتجربة النبوية تهدف إلى إنشاء فضاء زماني وبشري وروحي للديـــن الجديد من أجل أن يمارس هذا الدين غائيته الأساسية في إصلاح الإنســـان وهديـــه وإنشائه في فضاء الحرية والكرامة والرحمة والعدل — والرســـالة قـــد حققـــت غايتها واكتملت. وواقع الحال هو أن "دين الإسلام" لا يتطلب في الأعصر الراهنة وفي الفضاءات الإسلامية التاريخية العالمية ما كانت تتطلبه "الدعوة النبوية" إبان نجومها وعند بعث الرسول (ص) بها، فضلاً عن أن هذه الرسالة غير قابلة للتكرار، و لم يعد القصد شـــيئاً أكـــثر من "التجديد". وإذا كان "دين الإسلام" يتطلب شيئاً في

عوالمه الذاتية المعاصرة وفي العالم بأسره، فهو أن تتاح له فرصة ممارسة قيمه في فضاء الحرية والعدالة قبل أي شيء آخر. وليس مطلب "الدولة الإسلامية" الراديكالية هو السبيل الذي لا مفر منه لإدراك هذه القيم. والحقيقة أن "تحول" مفهوم الدين في وعي "الإسلاميين" إلى غائية "سياسية" بإطلاق، قد أفضى، لأسباب تاريخية ووضعية مشخصة، إلى ما يمكن أن أسميه بـ "الوضع الوجودي الشقي"، إذ اتخذ "السياسي" هنا صيغة "الانفصال" و"التقابل' و"العنف". وذلك ما أسميه مع رضوان السيد بـ "الرؤية الانفصالية"، وهي عينها "الرؤية التقابلية المتصلبة" التي تكلمت عليها مرات عدة في مواطن أخرى من أعمالي.

ما الذي تعنيه هذه الرؤية وما الذي يترتب عليها من نتائج؟

تشخص الرؤية التقابلية، ابتداءً، بما هي موقف في "الاختلاف" يمكن أن يكون مبدأ "رحمة" – مثلما هي الحال في اختلاف أهل الاجتهاد في جماعة المؤمنين حول مسائل فقهية يأذن الاختلاف فيها بالتوسعة والحرية والمرونة واللين والترخص في اختيار المؤمن لهذا الحكم الاجتهادي أو ذاك – وذلك هو المعنى العميق لحديث الرسول (ص): "اختلاف أمتي رحمة – لكنه يمكن أيضاً أن يكون مبدأ "صدام" أو "تباين متصلب" أو "صراع" يذهب إلى حدود "عدم الاعتراف بالآخر"، أو إلى حدود "الفعل العنيف" أو المقاتلة. وفي التجربة التاريخية الإسلامية نجد كل هذه الوجوه من الاختلاف. بيد أن الوجوه "الدقيقة" منها تتبدى بوجه خاص في الفضاءين الاجتماعي والسياسي. في الفضاء

الاجـــتماعي يعلـــن "الاختلاف" عن نفسه بأشكال مختلفة، رمزية أو حقيقـــية، من شأنها أن تولد "النفور" أو "الكراهية" بل وانشطار الجسم الاجتماعي حين يتعلق الأمر بواقعة "الطوائف والملل والأعراق" أو تنوع الديانات وتقابلها. حين يغلق أحد "أعلام أصحاب الحديث" الكبار ممن يؤتم بهم إلى يومنا هذا، عينيه لدى رؤيته لنصراني في طريقه، فإنه يضرب مـــثلاً رمزياً حاداً للاختلاف – أي للانفصال- الذي لا يمكن أن يولد عـــند النصراني – وكل نصراني- إلا مشاعر النفور والكراهية وأسباب الانشـــطار الاجتماعي. وليس لأحد أن ينكر عليه ذلك، لأن الموقف لا يمكـــن إلا أن يـــثير مـــثل هذه المشاعر. وحين يتوجه الخطباء الدينيون والدعـــاة في الدروس الدينية التي يلقونها في وسائل الإعلام المختلفة إلى "التعريض" بعقائد مواطنيهم من النصارى ولا يقفون منها إلا عند تلك الـــتي تشي بخلافات عقيدية عميقة، فإنهم لا يفعلون إلا شيئاً واحداً هو تعمـــيق "الاخـــتلاف" وتســـويغ الكراهية والنفور وانشطار المجتمع أو الجماعـــة. وليس يقع ذلك في حدود العلاقة بين "الإسلاميين" وبين غير المســـلمين فحســـب وإنمـــا هـــو يقع أيضاً بين "الإسلاميين" و "غير الإسلاميين" من "المسلمين" الذين لا ينضوون في الحركات الإيديولوجية نفســـها أو في الجماعـــات الدينية التي تحتكم إلى نظام ديني أو ديني – سياســـي، أو "مجـــتمع ديني" مغلق. والموقف هنا هو موقف "القطيعة" و"المخاصـــمة" أو "الـــنفور"، وبكلمة موقف "الانفصال" الذي هو في السياق الاجتماعي شكل من أشكال "العنف الاجتماعي" الذي يعبر عن

نفســـه في صـــور مادية صريحة ومشخصة. فالحقيقة هي أن "المسلمين" أنفسهم يعانون من هذه الرؤية الانفصالية أكثر مما يعاني "غير المسلمين" ممن شددت (النصوص) الدينية نفسها على اجتناب إلحاق أي أذى بهم، وعلى توقير عقائدهم. إذ ليس سراً أن "المتصلبين في الدين" ينهجون في ســـلوكهم قبالة هؤلاء "المسلمين" وفق آليات دقيقة "طاردة" من المجال الاجـــتماعي وآخـــذة بمواقـــف نوّه ببعضها، قديماً، أحمد بن حنبل في (المســـند): يُجْفَوْن، ولا يُجالَسون، ويُجانَبون، ويبيّن أمرهم للناس، أي "يشـــهّر" بهم. وليس يخفى على أحد أن (الخوارج) كانوا، في التجربة التاريخـــية الإســـلامية، أبـــرز من ذهب بواقع "الاختلاف" إلى دائرة "الخـــروج" و"العصـــيان" والقـــتال بالســـيف. وهم في فعلهم المباشر ومنهجهم العملي أول من "أسس" لمفهوم "الرؤية الانفصالية"، اجتماعياً وسياسياً. اجتماعياً، بما أخذوا به من "تكفير" لجميع الذين أطلقوا عليهم مصطلح "القعدة" وللمخالفين – ، وسياسياً بما تلبسوه من منهج المقاتلة بالســـيف والعصـــيان المسلح والعنف الذي لا يرحم، قبالة "السلطان الجائر". بعقلهم العملي وبممارستهم الفعلية أسس الخوارج – أو بعضهم على الأقل- إذ إن الأباضية، بشكل خاص، الذين ينسبهم مؤرخو الفرق إلى المذهـــب الخارجي وهم ليسوا منه في حقيقة الأمر، لم يسلّموا بهذا النهج في "التقابل والانفصال"، ووجهتم حكمة قائدهم إلى التنكب عن تلك الطريق والجنوح إلى السلم الاجتماعي فحفظ لهم التاريخ ذلك – وحفظهم في التاريخ. بذلك العقل وبتلك الممارسة إذن، أسس الخوارج

للرؤية الانفصالية التقابلية، أي الانفصال عن المجتمع أو الجماعة والتقابل مع الدولة والسلطان السياسي.

حين نتوجه إلى العصر الحديث لا نتبين نزعة الانفصال والتقابل عـــند مفكري النهضة العربية. وحين أطلق عبد القادر المغربي القول إن "المســـلمين أصبحوا كأنهم غير مسلمين"، لم يذهب به إلى معنى التقابل والانفصـــال، مثـــلما أن الذين قالوا منهم إن الغربيين أعظم تجسيداً في حـــياتهم لدين الإسلام من المسلمين أنفسهم، لم يقصدوا إلى القول إنه يترتب على "رقة" حال المسلمين في دينهم أنه ينبغي مقاتلتهم والخروج عليهم، أو أن الغربيين هم "مسلمون" حقاً. ومثل هذا المذهب لم ينجم إلا مـــع الهندي أبي الأعلى المودودي والمصري سيد قطب والجماعات الـــتي ستنعت بالجماعات "الأصولية" في الجزائر ومصر وأفغانستان على وجـــه الخصوص في العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى أيامنا هذه. ومثلما هو معلوم لكل أحد أن مفهوم "الحاكمية" الذي أطلقه المودودي وشـــدد عليه سيد قطب وانطوت عليه إيديولوجية (الإخوان المسلمين) ومـــن احـــتذى حذوهم، هو الذي أحدث التحول العميق في الفكر العملي الإسلامي المعاصر، إذ جعل من مسألة "الحكم الإسلامي" المقود بالشريعة الإلهية مبدأ لكل فعل، في المجتمع وفي الدولة. ومثلما نعلم أيضاً - ولا أحـــد من حاجة إلى التفصيل هنا - فإن هذا النهج المستحدث (وهو عينه نهج الذين قالوا في (صفين): "لا حكم إلا لله"، ولا يبعد عنه كـــثيراً شـــعار الـــيوم : "الإسلام هو الحل" قد تولد عنه واقعان: واقع

"الانفصال" عن المجتمع – وهو بيِّن في ما ساقه سيد قطب في شأن "الفئة المؤمنة" في (معالم في الطريق) مثلما هو بيّن في معاملة "الإسلاميين" لمن ليس منهم – وواقع التقابل مع الدولة والسلطة السياسية. بيد أن الأمر لم يقف عند هذه الحدود،إذ إن الذين اختاروا هذه الطريق قد وسّعوا من دائـــرة الانفصال والتقابل، فلم يقفوها عند حدود المجتمعات الإسلامية ودولها – حيث انتشر توظيف "عنيف" لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المـــنكر وتفعـــيل لنظام الحسبة على نحو مجاف للحق والعدل، بدلاً من اعتماد قيم وآليات النقاش والحوار والجدل الحسن، فضلاً عن الجنوح إلى سياســـات "تدخلـــية" صارخة في شأن الحرية ووجوه ممارستها، وإنما استحضـــروا أطـــروحة المودودي نفسه في "الاختلاف" الراديكالي بين الحضــــارة الإسلامية وبين الحضارة الغربية، وأن هذا "الاختلاف" يعني "الانفصال" و "التقابل" و "الصراع". وفقاً لهذه الرؤية : الحضارة الغربية حضارة مادية، لا أخلاقية ، علمانية، ذات قيم متدنية، لا دينية، معادية للإســـلام والمســـلمين هادمة لقيمهم العليا ومبادئهم السامية. ما الذي يترتـــب على هذه الرؤية، عملياً؟ التقابل والانفصال والصدام. نجحت الاســـتراتيجية الخاصـــة بهذه الرؤية في تكريس هذا الفهم وتجسيده في أدبـــيات وفكـــر وفعـــل جملة الحركات الدينية – السياسية الإسلامية المعاصـــرة. بدرجـــات متفاوتة؟ لا شك في ذلك. لكنها مستقرة لدى الجميع، وبات أمراً عسيراً أن يتم ، على وجه الحقيقة، هجر هذه الرؤية عـــلى المـــدى المنظور، وبخاصة أن الطرف المقابل، أعني قادة الحضارة

الغربية واستراتيجييها، كان يتمثل بدوره الظرف التاريخي ويتابع حراك العالم ويعمل أيضاً على إعادة تشكيله وفق تخطيطاته الخاصة، لكي يأخذ هـو أيضـاً بأطروحة المؤرخ الصهيوني المؤدلج برنارد لويس في "صراع الحضارات"، وهي الأطروحة التي سيشهر بها صمويل هنتنجتون، ولكي تأتي واقعة الحادي عشر من سبتمبر من العام 2001 علامة فارقة مؤججة لهـذا الـتقابل ومؤسسـة – على سبيل "التبرير"- لحقبة جديدة من علاقـات "الحـرب" المعلنة والخفية على حد سواء، ولتشكيل صورة "شريرة" لإسلامٍ "عدواني" ولمسلمين يَعدون الحضارة الغربية والإنسانية بالدمـار، صـورة تسوّغ "التدخل الوقائي المباشر" للقضاء على الشر ومظانه.

أمـران يـتعين التشـديد علـيهما في شأن هذا النظام، نظام "الإسلاميين"، على النحو الذي مر، وفي ما يخص "الوعود" التي يعد بها "الإسـلاميون": مخاطر الرؤية الانفصالية والنزعة الوثوقية الإقصائية، وما أسميه بـ "الحَيْدة" عن غائية الإسلام الجوهرية، أي عن"وعود الإسلام" نفسه التي أقدر أن أي متمثل لدين الإسلام مدعو لأن يجعلها مبدأ لفعله العام في المجتمع ولحضوره الكوني في العالم.

لـيس سـراً أن التجربة التاريخية في العلائق بين الإسلام وبين الغـرب لم تكـن تجربة تبعث دوماً على البهجة. فقد اعتورها صعاب كـثيرة ومخاطر شديدة، وكان للعامل "الديني" فيها دور مركزي، برغم تدخـل العـامل الاقتصـادي في كثير من وجوهها. والحقيقة أن جملة

العلاقـــات الـــتي حكمت "الشرق الإسلامي" و "الغرب الحديث" تمد جـــذوراً راسخة في طبيعة الرأسمالية الغربية الحديثة وما رافقها من نزعة استعمارية وثيقة الصلة بهذه الطبيعة. و لم يكن الإجهاز على الإمبراطورية العثمانـــية الـــتي جعلت من نفسها "دولة الخلافة" الإسلامية، وكذلك الظاهـــرة الاستعمارية الشاملة لـــ "دار الإسلام"، إلا مظهراً من مظاهر هذا التوسع الاستعماري الرأسمالي. وإذا كانت الحرب العالمية الثانية قد أفضـــت إلى أوضاع مهدت لعوالم "عربية" و "إسلامية" مجزأة ومستقلة في أشـــكال دول "وطنية" تحذو حذو الدول الوطنية الغربية في الغالب الأعـــم، في هياكلها الدستورية الصورية – بدون أية ممارسة للقيم التي توجه تلك الدول وإنما باستئناف صيغة "وطنية" لنظام "الخلافة" التقليدي في الصـــيغة الفـــردية الاســـتبدادية له – فإن (الذاكرة) الجمعية ظلت مشـــحونة في بؤر عديدة بمشاعر الإحباط والغضب والذل والانكسار والضعف.

شهدت الفترة التي تلت الحرب الثانية، في الفضاءات العربية على وجـــه الـــتحديد، جملـــة من التيارات التي يمكن أن نعزوها إلى الغائية "الخلاصـــية"، وتـــبلورت في تـــيار الإســـلاميين الذي كان (الإخوان المســـلمون) المجســـد المركزي له، وفي التيار الوطني القومي المتوجه إلى اســـتكمال شروط الاستقلال وتعزيز أركان الدولة الوطنية المتطلعة إلى دولة أوسع هي دولة الوحدة العربية، والتيار "الجماعي" الناشط من أجل مجتمع اشتراكي عادل، والتيارين العلماني والليبرالي الداعيين إلى بناء دولة

تقوم على مبادئ الحرية السياسية والفكرية والدينية وعلى نظام سياسي "إنساني" خالص لا دور فيه لسلطة الدين أو لأية سلطة أخرى.

ما من أحد من هذه التيارات – خلا التيار "الإسلامي" – تمثل مسـألة العلاقة بين العرب والإسلام من طرف وبين الغرب من طرف آخر، من منظور "التقابل الحضاري". وما من أحد من هذه التيارات – خلا التيار الإسلامي – قدّر أن مسألة "خلاص" العالم العربي هي مسألة "اختلاف حضاري" . فالقوميون الذين تقدم صفوفهم الرئيس جمال عبد الناصر – وبرفقته البعثيون في فترة ما – لم ينظروا إلى الغرب من منظور "الحضـارة المضادة"،وإنما من منظور الهيمنة السياسية و "الاستعمارية". والجماعـيون – اشتراكيين وشيوعيين- كانت حالهم كذلك، وكانت قضيتهم "الإيديولوجية" ، أصلاً، امتداداً لقضية فلسفية اجتماعية ثارت في الغـرب وصدرت عن الغرب. والأمر نفسه يقال في شأن الليبراليين والعلمانـيين، إذ لم تكـن رؤاهم تنتسب في أية صورة من الصور إلى أطـروحة التقابل الحضاري "المانوي"، وإنما كانت تعبر عن تمثل وتبّين كـاملين لأطروحـتين غربيتين خالصتين، لا يمكن أن تكونا، عندهم، مبعث عداء أو خصومة بين العرب وخلاصهم وبين الغرب.

وحدهم الإسلاميون إذن – ورائدهم في ذلك (جماعة الأخوان المسـلمين) – هم الذين وضعوا المسألة هذا الوضع. والأسباب عندهم بيـنّة وقوّيـة. إذ هـي ترتد عندهم أولا وآخراً إلى طبيعة "اختلاف حضـاري" حقيقي بين عالم العرب والإسلام وبين عالم الغرب. وحين

يقال "اختلاف حضاري" يكون المقصود العقيدة والتاريخ والتراث، وبكلمة "الهوية الشخصية" والرؤية البانية لحضارة ذات ما هية مخصوصة ومضامين متميزة ومتمايزة، ليست هي تلك التي تقال على الحضارة الغربية، لا بل إنها تضاد وتناقض تلك الحضارة.

عمّق التاريخ المحلي والكوني فعله في قدر هذا التيار ومساره. فبعد أن بدأ ، في الثلاثينات من القرن العشرين، حركة أخلاقية اجتماعية تكافلية إنسانية منفتحة متسامحة، وجد نفسه في حدود الخمسينات من القرن نفسه، في قلب الحراك السياسي والصراع على السلطة وباتت (الدولة) غاية من غاياته الأساسية. وحين أدركت "الدولة الثورية" العسكرية تعاظم دور التيار وتحوله إلى "قوة موازية" تثير "الخوف" حدث الصدام وكان الاضطهاد والملاحقة وكانت "المحنة". في جو "المحنة" اشتد التحول نحو رؤية جديدة، رؤية راديكالية، هي "التقابل الصدامي"، التقابل "العنيف". بكل تأكيد لم تكن الظروف المحلية وحدها هي التي وجهت في هذه الطريق، إذ كان للانكسارات العربية والسياسات الغربية"التوظيفية" والعامل الإسرائيلي المستحدث والقضايا الاجتماعية والاقتصادية والتأثيرات الإيديولوجية الخارجية ...دور أساسي في هذا التحول الذي أفضى إلى الإيديولوجية الانفصالية التقابلية التي أغرت – في ثنايا (الجماعة) وعلى أطرافها أو بجوارها – عناصر راحت تتشكل في جماعات راديكالية تتعلق بهذا النهج ولا تجد غيره سبيلاً للخلاص. وحدث ذلك في مواطن عدة من الفضاءات العربية.

كمـــا تشـــكلت جماعات اختارت النهج نفسه على مستوى "دولي"، جعلـــت العالم الخارجي أرضاً لقتالها وصدامها وجسدت ذلك بأعمال "عنـــيفة" بات يعرفها القاصي والداني، وباتت وجهاً رئيساً من وجوه العملية الغربية والعربية والإسلامية الشاملة التي تحمل اسم "الحرب على الإرهاب".

ليس يمتنع على الناظر المدقق اليوم أن يتبين أن الرؤية الانفصالية عند جملة الإسلاميين تمتد في اتجاهين: اتجاه المجتمع والدولة اللذين تتقلب فـــيهما حـــركاتهم، واتجـــاه العـــالم الخارجي- أعني الغربي على وجه التحديد- حيث تتخذ العلاقة صيغة التقابل والكراهية والصدام المتبادل، إن في صورة العمليات العنيفة التي تعرضت لها بعض المواطن الغربية، أو في صورة الحرب المضادة التي تحمل اسم "الحرب على الإرهاب"، وهي الحـــرب الـــتي لا يشـــك أحد من العالمين ببواطن الأمور أنها حرب تم التوحـــيد فيها بين الإرهاب وبين المسلمين والعرب والإسلام، على نحو فجٍ من الخروج على جادة العدل والسداد.

في الاتجـــاه الأول أخـــذت (الدولة) العربية على عاتقها مهمة "تصفية" البؤر التي تهدد المجتمع والدولة — وبخاصة الدولة- ، في حدود استراتيجية محلية معززة بضغط وإرادة خارجيتين. لكن المخاطر ما تزال قائمـــة وحـــرب "جماعـــات العنف" الاجتماعي — السياسي لم تضع أوزارها، وما زال "الإسلام" مرجعيتها في فعلها المباشر.

وفي الاتجاه الثاني، اتجاه الغرب، باتت "الرؤية الانفصالية"، رؤية "جدلـــية متبادلة"، أي أن المسألة لم تعد تقف عند حدود "الحرب على الإرهاب" ومكافحة (الجهاد)، وإنما تجاوزت ذلك إلى موقف "انفصالي" و "صدامي" شامل تقوده من الطرف الآخر قوى اليمين الأوروبي على وجه الخصوص وتؤجج نيرانه بؤر عنصرية أو "أصولية دينية" أو صهيونية تجـــد لها دعائم قوية في وسائل الإعلام المختلفة. لم يعد الفضاء العالمي مخصوصاً بالإسلاميين وحدهم، بما هم فئة تجد في الحضارة الغربية خطراً ماحقـــاً مدمـــراً يـــتعين منازلته، وإنما بات هذا الفضاء مخصوصاً أيضاً بقطاعـــات ملموســـة من الجماعات الغربية "المناضلة" في وجه العرب والمســـلمين والإسلام، في ديارهم من جهه، وخارج ديارهم من جهة ثانية. بات "الإرهاب الإسلامي" يقابل بـــ "الإرهاب الغربي". وإذا كان الأول قد اتخذ طابعاً مادياً عنيفاً في ما يعزى إليه –بحق أو بغير حق– من دور العـــام في أحـــداث سبتمبر من العام 2001 وغيرها، فإن الثاني قد اتخـــذ، بالإضـــافة إلى الوسائل المادية والعسكرية الماحقة، طابعاً رمزياً اجتماعياً – نفسياً – ثقافياً، في الحدود الوطنية الداخلية وفي الفضاءات الكونـــية العامـــة. تجسدت السمة الاضطهادية والتمييزية والعنصرية في الحـــدود الداخلـــية بالتضييق على الجاليات الإسلامية في مختلف البلدان الغربـــية، وأصـــبح المهاجرون العرب المسلمون مبعث نفور وكراهية، واضطربت أحوالهم وتعقدت. وتجسدت "الحرب في الفضاءات الخارجية الكونـــية بجملة من "الحملات الرمزية" التي غلب عليها طابع "الاستفزاز

والتحدي" واستدعاء شبهة "الاختلاف" و"الصدام الحضاري". وصوبت هذه الحملات أسلحتها الرمزية التي يغلب عليها "العنف الوجداني"، إلى رمـــوز دينـــية واجتماعية وثقافية مركزية في المخيال العربي والإسلامي "التقلـــيدي الـــتاريخي": حملـــة "الآيات الشيطانية"، ومؤتمرات "تحرير المـــرأة"،وحظـــر الحجاب، وتدنيس القرآن، وأخيراً الرسوم الدانمركية الاســـتفزازية لرسول الإسلام. وقد كانت هذه الأخيرة أبلغها أثراً، بما قصـــدت إليه من تجريد أكبر رموز دين الإسلام من غلائل القداسة التي يضـــفيها علـــيه المسلمون، ومن استفزاز صريح مقصود يرفع من وتيرة الصراع والكراهية والصدام، فضلاً عن الإمعان في تشويه "الصورة".

لا جـــدوى مـــن وضع السؤال: من الذي يحرض على الصدام والكراهـــية والإرهاب؟ ومن الذي شرع العدوان والحرب ودفع الأمور إلى مـــا انتهـــت إليه من أوضاع دقيقة عصيبة؟ حين نستحضر العامل الـــتاريخي و"ملاحـــم" الإســـلام والعرب والغرب، يجد كل فريق كل الأســـباب التي تسوغ له اتهام الآخر، حتى ليمتنع تبيّن الحقيقة التي تقنع جمـــيع الأطـــراف، فتغلب على واقع الأمور حالة تشبه أن تكون حالة "استواء في الأدلة".

ومع ذلك — ولكي لا نقع في استطراد غير ذي نهاية أو فائدة — فإنـــه لا شك، فيما يتعلق بالطرف "الإسلامي" من المعادلة، أن الرؤية الانفصالية التقابلية التي يتمثلها "نظام الإسلاميين" قد أدت دوراً حقيقياً في إضـــعاف المجـــتمعات العربية وفي جنوح النظم السياسية الفردية إلى

تحذيـــر الاســـتبداد ومفاسده منذ أواسط القرن الماضي إلى أيامنا هذه، وذلـــك بما أحدثته من انشطار اجتماعي في جسوم هذه المجتمعات وبما اخـــتارته من وسائل غير ناجعة في مناهضة النظم السياسية الاستبدادية والفاسدة. ومن المؤكد أنه لن يترتب على استمرار التمسك بهذه الرؤية إلا تعاظم أعراض الضعف والانشطارات الوطنية والاجتماعية، والابتعاد أكـــثر فأكثر عن الطرق السديدة لإصلاح النظم السياسية نفسها. أما الـــتفرد بالعمل وإقصاء أية تخطيطات مجدية مع "الآخرين" المشاركين في الأهداف الأساسية نفسها فلن يترتب عليه إلا مزيد من الانشطار الذي يقضـــي عـــلى كـــل أمـــل في الخلاص.ومع ذلك فإن نفراً من الدعاة الإســـلاميين النشـــطين، والمحللين السياسيين الذين يُطلّون من شاشات الـــتلفزة وينتشـــرون في وســـائل الإعلام المختلفة، يؤكدون اليوم أن الإســـلاميين "المعـــتدلين"- وفي مقدمـــتهم (الإخوان المسلمون) الذين شـــاركوا في الانتخابات البرلمانية المصرية هذا العام وحققوا نتائج قوية، وحركة المقاومة الإسلامية (حماس) التي أقصت (حركة فتح) من السلطة في فلســـطين لأسباب لا تتعلق في حقيقة الأمر بالإيديولوجية الإسلامية لحـــركة (حمـــاس) وإنما بسبب "فساد السلطة" وعقم حراكها وإعاقة إســـرائيل لسياســـاتها – أقول إنهم يؤكدون أن هؤلاء "الإسلاميين" قد تحولـــوا إلى الرؤية "الديمقراطية" وأنهم قد تنكبوا ، بالتالي، عن "الرؤية الانفصالية" ، وأن هذه "الرؤية" الأخيرة لم تعد تقال إلا على "الحركات الراديكالية" و "جماعات العنف القتالي".

لـــيس ثمة أدعى إلى "التفاؤل" وإلى تبين بعض الأسباب الحقيقية لآمال الخلاص من هذا الاعتقاد. أعني أن يكون "الإسلاميون المعتدلون" قد تبينوا في النهاية قيمة الرؤية الديمقراطية. لكن تصديق هذا الاعتقاد لا يمكـــن أن يكـــون مبدؤه مجرد القبول بالمشاركة في " التقنية السياسية" للديمقراطـــية أو "الدعـــاوى" الـــتي تحفل بها التصريحات "السياسية" في فضـــاءات "السوق الإعلامية" أو التجارب الانتخابية الناجحة. فحقيقة الأمـــر هي أن التحول إلى "الرؤية الديمقراطية" بما هي "تقنية" وبما هي "قـــيمة" و"ثقافـــة" لهـــا فضائلها الخاصة – لا يمكن أن يتم دون تحوّل حقـــيقي في طبـــيعة "الـــرؤية العقيدية" نفسها التي ينتسب إليها هؤلاء الإســـلاميون – الراديكاليون منهم والموسومون منهم بالاعتدال. وواقع الحـــال هو أن علينا أن ننتظر زمناً يطول أو يقصر لكي نكون على ثقة مـــن أن دعوى "الاعتدال" قد تشخصت في الواقع الحياتي اليومي وفي الفضـــاء الاجتماعي والقانوني والإنساني وفي رؤية جديدة وواقع جديد تنســـحب مـــنهما المواقف "الاستحواذية" والرؤى الانفصالية والتقابلية والاســـتراتيجيات الصـــدامية المضـــادة للمجتمع والدولة في الداخل، وللأغيار والحضارة الحديثة في الخارج.

إن التشـــديد عـــلى خطـــورة وأهمية وضرورة إنفاذ مثل هذا "التحول" لا يمكن أن يكون القصد منه الانصياع والاستسلام والرضى بمـــنطق الواقع الذاتي الشقي وباستراتيجيات الهيمنة الكونية المجافية للحق والعـــدل والإنصاف، وإنما القصد، أولاً وآخراً، إدراك نظام من السلم

الاجتماعي الرحيم، وتخطيط سياسات عقلانية كونية تحمي من الوقوع في المخاطر العظمى. وفيما يتعلق بمطلق النظر إلى الحضارة الغربية، يتعين أن يعلم كل أحد أن المرحلة التاريخية التي يمر بها العالم هي مرحلة ظفر تاريخي حاسم للحضارة الغربية وقواها الفاعلة، وأن هذه الحضارة لن تأذن لأية حضارة أخرى بأن تهددها أو بأن تدمرها، وأن هذه الحضارة تملك من مقومات القوة ومقدرات التدمير وإحراز الظفر ما لا تملكه أية حضارة أخرى، وما لا تملكه على وجه التحديد وبالذات العوالم التي تنتمي إلى (الإسلام) المقود، فرضًا، بإيديولوجيات وقوى وجماعات أو نظم سياسية مناهضة أو معادية أو مهدِّدة. ويتعين أيضاً أن يكون بيّناً أن في الغرب قوى "أصولية" لا تطيق أي وجود للمسلمين في ديار الغرب، مثلما أنها تدفع في اتجاه "عملية ثأر تاريخية" تُخرج العرب ودينهم من المجال التاريخي الحيوي للعالم. وليس ينبغي على المسلمين – إسلاميين وغير إسلاميين – أن يظلوا سادرين في الوهم الذي يصور لهم أن هذه القوى هي قوى "مسيحية" أو"نصرانية" على وجه التحديد، مثلما استقر في أذهانهم أن الحضارة الغربية "المعادية"، هي حضارة "نصرانية". فحقيقة الأمر أن هذه الحضارة ليست حضارة "مسيحية"، برغم إرثها وتمثلها لجملة من القيم المسيحية، وإنما هي حضارة تتنكب عن المسيحية في ثلة جوهرية من قيمها الأساسية، والمسيحية نفسها تشكو من شططها ومثالبها مثلما يفعل أهل الإسلام. لذا لا بد لهؤلاء من أن يتحرروا من الوهم الكبير الذي يجعل من التقابل بين الغرب وبين العرب والمسلمين

تقـــابلاً بـــين الغرب المسيحي وبين العرب والإسلام، أو بين الحضارة العربية الإسلامية وبين الحضارة الغربية المسيحية. وذلك لا يعني بالطبع أن الفضـــاءات المســـيحية الغربية لا تشتمل على "أصوليين مسيحيين" يناهضـــون الإسلام أو على "نصارى" يحملون أفكاراً تاريخية "ثأرية" — والحضور الأصولي المسيحي في الولايات المتحدة بالذات حضور مشهود – لكن هؤلاء لا يمثلون في نهاية المطاف إلا تياراً أقلياً بين المسيحيين في الغـــرب مثلما أن الذين يماثلونهم في الفضاءات الإسلامية لا يمثلون هم أيضاً إلا تياراً أو تيارات أقلية. والحقيقة أن "الأصولية" في الغرب تتشكل اليوم في أوساط اليمين واليمين المتطرف على وجه الخصوص مثلما أنها تجـــد لها أصداء قوية في الأوساط العلمانية الراديكالية التي تحرص على التوحـــيد بـــين العلمانـــية وبين الديمقراطية. وليست الوقائع "الرمزية" و"المادیـــة" التي شهدها العالم منذ مطالع العام الأول من القرن الحادي والعشـــرين حـــتى الرســـوم الدنمركية الاستفزازية والتوسع في نشرها وإذاعـــتها إلا قرائن جلية على هذه الأعراض الاستراتيجية التي تنفذها هـــذه القـــوى. ومعنى ذلك كله أن اختيار سبيل "التقابل" الذي تتبناه بعض جماعات العنف، بـــ اجتهادات دينية "خِلافية" ومهلكة، لا يمكن أن يـــؤدي إلا إلى نـــتائج "كارثية" للإسلام وللمسلمين في كل مكان. فيتعين القول بجلاء تام إن الطريق "التقابلي" الذي يسلكه "الإسلاميون"، صراحة أو ضمناً، هو طريق مسدود كل الانسداد. وإذا زعم أحد منهم أو كـــلهم أن هذه الطريق هي طريق الإسلام نفسه فإنه يكون قد زج

بديـــن الإســـلام في طريق التهلكة وحكم عليه بالعقم وبانسداد آفاقه المستقبلية. وهذا على وجه التحديد ما تسعى إليه قوى الاستفزاز الثقافي والصدام الحضاري والمادي.

الأمـــر الثاني الذي يكشف عنه نظام "الإسلاميين" هو الوثوقية الإقصائية المطلقة في دعوى القول إن ما اختاروه من نهج ورؤية وطريق هو المذهب الوحيد الذي يمثل دين الإسلام وعقيدته ومنهاجه. ومع أنهم لا يصـــرحون جميعاً بأن غيرهم من المسلمين ليسوا مسلمين، إلا أنهم، عملياً، يعتبرون أنهم وحدهم "المسلمون الحقيقيون"، وأن من ليس منهم هو امرؤ في موضع الظن وأنه تلحق به بعض "الأسماء والصفات" التي لا يتمثـــلها المسلم الحق. لا شك في أنهم يطلبون "الهداية" لجميع الآخرين، لكـــن الراديكالـــيين منهم لا يترددون في مناصبة هؤلاء الآخرين العداء والقطـــيعة، ولا يعـــبؤون بـــــ " السواد الأعظم" من المسلمين، وهو "السواد" الذي لا يتمثل دين الإسلام إيديولوجية سياسية انفصالية وإنما يتمـــثله بمـــا هو دين رحمة وتفاهم ووئام وسلم اجتماعي شامل ومحض حـــياة تقويـــة صـــالحة تستند إلى إنفاذ مبدأي الحلال والحرام ونشدان رضوان الله. حين يؤكد "الإسلاميون" أنهم وحدهم يمثلون دين الإسلام عـــلى وجـــه الحقيقة، ويضيفون إلى ذلك الاعتقاد بأنهم يمثلون "الأمة" بأســـرها وبأن الأمة تفوضهم في ذلك، فإنهم يجنحون عن طريق الدين القويم بكل تأكيد.

الأمـــر الثالث أن نظام الإسلاميين قد وقع في "حَيْدة" صريحة، حين اعتبر أن غائية الخلاص لا تتم إلا بالسياسي وبالدولة التي تستحضر دولة الخلافة التاريخية وتحتذي حذوها، وإن لم يكن جميع الذين ينضوون في هذا النظام يستدعون بالضرورة دولة الخلافة هذه، إذ لا يمنع بعضهم من أن تكون جمهورية أو ملكية أو شورية تحتكم إلى الشريعة الإسلامية وإلى نهج من الحكم يتمثلونه على وجه مخصوص.

والحقـــيقـــة أن طـــرح قضيـــة دين الإسلام في العصر الراهن وفي الآجال المنظورة من زاوية "الدولة" السياسية — خلافة أو دولة دينية أو شـــورية مخصوصـــة — واعتبار ذلك "غائية" أولى وقصوى للإسلام نفسه، لا يمكن أن يمثل إلا "حَيْدة" عن غائية أبعد غوراً وأعمق وأعظم أهمـــية وخطـــراً لدين الإسلام نفسه. هل كان لرسالة الدين الإسلامي وغائيـــته القصـــوى ذات الأبعاد والمضامين والمقاصد البعيدة التي تطال البشر جميعاً في كل أقطارهم وبيئاتهم وأزمنتهـــم، أن تتموضع وتتصلب عـــند مســـألة تركيب إداري سياسي "تاريخي" يكون هو المعيار الأول والأخير والشرط الضروري والكافي لإنفاذ رسالة الإسلام في العالم؟ أم أن الغائية القصوى لدين الإسلام على الأرض تكمن في إنفاذ مبدأ قيمي أخلاقـــي اجـــتماعي هو مبدأ العدل المؤسس على "المصلحة"؟ ألم يكن المـــبدأ الأصيل الموجه لـــ "المُلك" الإسلامي في التجربة التاريخية كلها، مـــنذ نجوم الإسلام وفي مجمل التجربة الفكرية الدينيـــة الإسلامية، هو إقامـــة العدل بين الناس، وأن "العدل هو أساس المُلك" وأُسُّه؟ ألم يقل

كبار علماء الإسلام أنفسهم أنه حيث ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله! ألـــيس العـــدل هـــو القيمة التي دأب جميع المسلمين على طلبها، ونشـــطت جمـــيع الحــــركات الدينية- السياسية والاجتماعية من أجل تأسيســـها وإشـــاعتها وتعزيزها؟ وهل نحن في حاجة إلى أن نستحضر النصـــوص الدينـــية الصريحة البديهية التي تشدد على غائية "العدل بين الناس" و " الحكم بالعدل"! الحق أن العدل هو "الوعد" الذي ينبغي أن يأتي أولاً، لأن دين الإسلام وأهل الإسلام في سوادهم الأعظم قد قدموه عـــلى أية قيمة أخرى أو على أي وعد آخر. والمسلمون، في سوادهم الأعظم وفي وسطهم الأغلبي، في ديارهم التي يغلب عليها دين الإسلام وفي مهاجـــرهم الـــتي يمثلون فيها أقليات بين أغلبيات، لا يطلبون ولا يرجون أن يكون دينهم، اليوم وغداً، مختزلاً في مجرد "هاجس سياسي" يضـــعهم في أحلك لمواضع، ويجنح بهم عن غائيتهم الدينية الأساسية في التقلـــب في العـــالم، بديـــنهم، بحرية وتسامح وكرامة وتعاطف، وبأن يمارســـوا فضـــائل هذا الدين وقيمه بدون عوائق وبدون مكاره. كان القصـــد المباشـــر لـــــ "التجربة الرسالية" أن تنشئ الفضاءات المكانية والزمنـــية لحراك الدين الإسلامي وانتشار قيمه. وكان قصدها الأقصى وغائيتها البعيدة إقامة العدل بين الناس جميعاً وفي العالم بأسره، وإشاعة قـــيم الإســـلام في إطـــار العـــدل والحرية والكرامة الإنسانية والسلم الاجـــتماعي. فحيث أمكن ذلك للإسلام والمسلمين فذلك هو القصد وهـــو "الوعد". والذي يظهر بجلاء أن نظام الإسلاميين المعاصرين الذي

اختار تقديم مبادئ وغائيات مختلفة تسد الآفاق أمام الإسلام والمسلمين يمـــثل "حَـــيْدة" واضحة عن هذه الطريق وعن هذا "القصد – الوعد".

وهـــذا يعني أن مراجعة عقلانية سديدة عصية على إغراءات "السياسي" و"الســـلطة الزمنـــية" العابـــرة، تفرض نفسها من أجل أن يمثل "وعد" الإســـلام لا وعـــد "الإسلاميين" الهدف والقصد والغاية. هذا "الوعد" وحـــده هـــو الذي "يمكن البناء عليه" في أية جهود مشتركة من أجل "الخـــلاص". العـــدل المؤسس على "المصلحة" هو الوعد الذي يعرضه الإسلام لأهله، في فضاءاتهم الخاصة، وفي امتداداتهم الإنسانية في الفضاء الكوني. أما "وعود" الرؤى "الانفصالية" و "التقابلية" المستندة إلى حراك محـــلي وكوني قائم على القطيعة والتنابذ وإغراءات الصدام فلا مستقبل لهـــا، ولا يمكـــن البناء عليها في أي عمل يرمي إلى الخروج من الواقع الشاهد، فضلاً عن إدراك حالة السلم المجتمعي والجماعة الواحدة والدولة القادرة على إنجاز المهمات التي يتعين عليها القيام بها، مثلما أنه لا يمكن البـــناء عليها في تحقيق علاقات آمنة مجدية إيجابية بالعوالم الخارجية وبـــ "الأغـــيار". وأمـــا "اخـــتزال السياسي" في "دولة الحاكمية"،واختزال الحاكمـــية في تطبـــيق أحكام الشريعة وتقديم "أحكام الحدود" من هذه الشـــريعة، فلـــيس إلا تجســـيداً لصورة "الإسلام الطارد" ، وحَيْدةً عن "الوعد الأول" لدين الإسلام.

بكـــل تأكيد، ليس ينبغي لأحد أن يحمل هذا النظر على مطلق القول بأن أحكام الشريعة هي أحكام غير صالحة ولا ينبغي أن يعتد بها

أو أن تؤخذ في الحسبان والتقدير. فليس ذلك هو القصد. وإنما القصد هو ألا تختزل قضية الإسلام، ابتداءً وانتهاءً، في هذه المسألة على نحو يجعل منها نقطة الانطلاق والمركز والنهاية، فضلاً عن أن تكون، بذلك، أصلاً للاختلاف والافتراق الذي لا يرحم. لأن الغائية الجوهرية لدين الإسلام هي إقامة بنيان السعادة والعدل في العالم. لا شك أن كل مسلم مدعو في خاصة نفسه إلى أن يلتزم بعقائد هذا الدين وعباداته ومعاملاته وفق قانوني الحلال والحرام. فذلك هو أصل التكليف ومنطوقه. ومصير "الشخص" المسلم ونجاته متعلقان بذلك. ومن وجه آخر، للشريعة "مقاصد" جوهرية، وفي هذه "المقاصد" تحتل قيمة (المصلحة) مكانة مركزية وقصوى. وهذه القيمة وشيجة الصلة بقيمة العدل، على ما سبقت الإبانة عنه عند الشاطبي والقرافي وابن القيم على وجه الخصوص. وهي تضفي على دين الإسلام قصدية "تقدمية" صريحة، وتكفل للمسلمين وجوداً آمناً وطبيعياً، في بلدانهم وفي مهاجرهم. حيثما ظهرت أمارات العدل وأسفر صبحه بأي طريق، وحيثما استقامت مصالح الناس في المعاش والمعاد، فَثَمَّ شرع الله!تلك هي الغائية الجوهرية النهائية لدين الإسلام. وفي المسألة التقليدية الدقيقة، مسألة "أحكام الشرع"، تظل السبيل العملية، في فضاء ديمقراطي يستند إلى الإرادة التمثيلية العامة، هي أن ما تقضي به المصلحة والعدل وما تجتمع عليه الإرادة التمثيلية – سواءٌ أكان أصل ذلك الفقه الإسلامي أم القانون الوضعي– يصبح عنصراً من عناصر الأحكام والقانون. وحين نقول إن الوعد الأول لدين الإسلام،

الوعـــد الحق، هو العدالة، فإننا لا نهون من المبادئ والقيم الكبرى التي أحاطت بهذا الوعد في دين الإسلام وعند المسلمين. فمن المؤكد أن مبدأ (التوحـــيد) هـــو مبدأ أساسي في دين الإسلام. لكنه مبدأ تشاركه فيه ديانـــات التوحـــيد الأخـــرى. أما ثلة القيم العليا التي أحاطت بالنزعة "الإنســـانية" الحديـــثة -كالحرية والمساواة والأخوة والكرامة الإنسانية وحقـــوق الإنســـان – وباتـــت خصيصة للحضارة الغربية على وجه الـــتحديد، فإنها ليست في حقيقة الأمر خصيصة لهذه الحضارة بإطلاق، لأن (الرســـالة) الـــتي جـــاء بها رسول الإسلام، تشهد بها جميعاً، لكن الـــتجربة التاريخـــية التي مارستها قوى الغلبة والجبروت في نظام "الملك العضـــوض" غيبتها وردتها إلى أدنى الحدود. فليس يتعين، لذلك، على "إســـلام الســـواد الأعظم" إلا أن يستعيد هذه القيم وينفذها في فضاء (العدل). فيحول بذلك دون رفع الصراع مع الإسلام إلى أقصى السلم القـــيمي والأخلاقي والديني والسياسي لتسويغ إضعافه والنيل منه، كما يحول دون توفير الأسباب الداعية إلى "تدنيس" المقدس الإسلامي نفسه، ويسهم في إعادة تشكيل صورة الإسلام عند أبنائه وفي العالم. إن "نزع القداسة" عن "الديني" الإسلامي يشخص اليوم بما هو أحد المقاصد التي تولـــدت عـــن حالة التقابل بين الإسلام وبين الغرب، وهي الحالة التي أنتجتها "الرؤية الانفصالية" الكونية التي تلبست "الفعل السياسي" الذي غلـــب عـــلى إيديولوجية "الإسلاميين" وعلى الإستراتيجية القتالية التي وجهـــت "القويّ" من حركاتها. تشير كل القرائن اليوم إلى أن "الرؤية

الانفصـــالية" الـــتي تتلبس "نظام الإسلاميين" لا يمكن أن تؤدي إلا إلى "إسلام طارد"، وأن رؤية "المسلمين" — الإنسانية التمدنية المقودة بالعدل والمصـــلحة والـــرحمة — هـــي وحدها التي يمكن أن تؤدي إلى "إسلام جاذب" وإلى مبادئ مركزية يمكن أن تتضافر مع ثلة القيم الجوهرية التي يمكـــن الأخـــذ بهـــا من نظم "الخلاص" الأخرى في الفضاءات العربية الشاهدة.

وعوداً إلى ما كنا قد صادرنا عليه في مبتدأ هذا (المقال)، ولكي تكـــون هـــذه "الـــرؤية" القاعدية ذات جدوى في تضافرها مع النوى القاعديـــة الجوهـــرية لنظم العلمانيين والليبراليين التي تتقلب في الفضاء الاجـــتماعي نفسه، فإنه يتعين على متمثليها أن يسلّموا بأن تكون تقنية الحكـــم الديمقراطـــية وثقافتها الجوهرية هما الفضاء الذي تعبر فيه غائية العدالـــة عـــن تجسداتها ومطامحها وأهدافها. فالفضاء الديمقراطي — في نموذجـــه السـديد- فضاء يتيح لكل الفاعلين فيه بأن يمارسوا حقوقهم الأساسية ويجسدوا غائياتهم الجوهرية. وهو بالتالي يأذن للتعددية الفكرية والدينية والسياسية بأن تجري أحكامها ومطامحها، في حدود القواعد التي تستند إليها هذه التقنية وتلك الثقافة. وإذا ما شاء أهل هذه "الرؤية" أن ينخرطوا في "الحياة العامة" ويجعلوا الدولة مطلباً أو غاية لهم، فإن عليهم، بالضرورة أن يخضعوا — هم وغيرهم- لأحكام هذه التعددية الديمقراطية وأن يقروا بما تفرزه "الإرادة العامة الأغلبية" ، أياً ما تكون مضامين هذه الإرادة، وفي حـــدود الســـلم الاجتماعي ووحدة الأمة والحفاظ على

المصالح والحقوق الأساسية للمواطنين وعلى الحريات الأساسية التي يفرضها "النهج الديمقراطي". لا شك في أن "ديمقراطية توافقية" تقوم على النقاش والحوار والاتفاق هي أفضل من الديمقراطية الأغلبية ذات الطابع "الاستبدادي" أو الديماغوجي أو الأوليغاركي، لكن هذه الديمقراطية – أعني الديمقراطية التوافقية – نظام عسير المنال، وهي في بعض الأحوال ممتنعة تمام الامتناع. لذا لا مفر من الثبات عند الديمقراطية التمثيلية الأغلبية برغم إنكار الإسلاميين الراديكاليين لأن يضفي "عدد الأصوات" أية مشروعية على أصحابه. أما هؤلاء فإن كل القرائن تدعوهم إلى إجراء مراجعة مدققة لمقولاتهم وإلى أن يدكوا أن من شأن الرؤية "التقابلية" الانفصالية أن تقطع جميع الطرق التي يمكن أن تصلهم بالمجتمع والدولة والعالم، وأنه ليس ثمة على الإطلاق ما يضمن أن تكون هذه الطريق هي الطريق السديدة المؤدية إلى "رضوان الله". ثمة، بكل تأكيد، طرق أخرى أعظم نجوعاً وجدوى. ومثلما يقول ابن القيم "إن الله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر". وبين "رؤية" سياجها (الرحمة)، و(التواصل)، وأخرى قوامها التقابل والعذاب لا يملك الإسلام اليوم إلا أن يجنح إلى الأولى.

(2)

ونظـــام العلمانيين، ثانياً، ليس خالصاً هو أيضاً لوجه واحد من الـــنظر. ومـــا يمكن أن يقال في شأنه لا ينطلق على جملة وجوهه. ومع ذلـــك فقد أبانت التحليلات والعروض التي سقتها في باب العلمانية من هـــذا (المقال) أن العلمانية تمتد على محور أبرز وجوهه علمانية جذرية تعرّف نفسها بأنها رؤية للدولة تزيح من بنيتها ومؤسساتها ونظمها كل مـــا له علاقـــة بالدين وتذهب إلى حدود إقصاء الدين من الحياة العامة إقصـــاء تامـــاً بحيـــث يبدو الدين النقيض الصريح لقيم الدولة الحديثة وغائياتها وأسسها ومبادئها فيحال بينه وبين أن يمارس غائياته الأساسية الـــتي تمد تجلياتها في الفرد وفي المجتمع وفي الدولة نفسها. وهذه العلمانية الصلبة التي يمكن نعتها بالعلمانية "الدجماطية" أو "المناضلة" بله الأصولية، هي وريثة عصر الأنوار والعلمانية الفرنسية التي يصفها بعض أهلها بأنها "اســـتثناء فرنسي"، أو "فرادة فرنسية". أما الوجه الآخر البارز للعلمانية فهـــو هذه العلمانية التي تقف فيها الدولة موقف "الحياد" في شأن الدين ومؤسســـاته وقيمه وتفسح للدين ومؤسساته وجماعاته فضاء منفتحاً في الحـــياة الاجتماعية،دون أن يعني ذلك الأخذ بمبدأ تدخل الدين في بناء النظام السياسي وتوجيهه. وحقيقة الأمر أن الشكل الأول من العلمانية ينتمي تاريخياً إلى المرحلة "الإطلاقية" من مراحل علاقة الدولة بالدين – أي مـــرحلة الصدام والمجابهة- لكنه يمتد أيضاً ليتخلل أعطاف "المرحلة الجمهورية".وهو ينتمي بكل تأكيد إلى "ظرف تاريخي" في مسار عملية

الحداثـــة التي شهدها الغرب، وهو الظرف الذي صاحب ظاهرة التقابل والصـــراع بـــين الممالك الأوروبية – أي الدولة – وبين البابوية، أي الكنيســـة أو الكـــنائس. لكنه أيضاً، من الزاوية الإبستيمولوجية، رافق صـــعود "العقلانـــية" والنظام العقلي الموضوعي الشامل الذي جسدته "الأنوار" والحداثة الليبرالية. بتعبير آخر، تبدو العلمانية المتصلبة الإطلاقية موقفاً نظرياً وعملياً مناهضاً لوجهين من الاستبداد: الأول هو الاستبداد الديـــني الذي مارسته الكنيسة؛ والثاني الاستبداد السياسي الذي مارسته الـــنظم الملكـــية الإطلاقـــية. ولأن طابع "العنف العقيدي" و "العنف السياسي" قد لحقا هنا بالدين والدولة، فإن "العلمانية" الناجمة جاءت رداً عنـــيفاً على المؤسستين كلتيهما واتخذت لها مبادئ أساسية، فصل الدين فصـــلاً جذرياً عن الدولة، والحرية بكافة أشكالها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. لا شك في أن العلمانية في ذاهّا – حتى في شكلها الإطلاقي الـــراديكالي- ليست مذهباً أو عقيدة "إلحادية" في شأن الدين والإيمان، لكن "الجو الروحي" الذي نجمت فيه وترعرعت وتطورت أفسح مكانة غير ضيقة للدعوات المناهضة ليس فقط للكهنوت والكنيسة بما هما عند "العلمانية" مؤسستان "مستبدتان"،وإنما للإيمان نفسه أيضاً. وليس يقف الأمـــر عـــند حدود سخرية فولتير من الكاثوليكية، أو سلمان رشدي وهولبيك من الإسلام، أو الرسوم الدنمركية الاستفزازية لرسول الإسلام، وإنمـــا هـــو يتجاوز ذلك، عند بعض العلمانيين الراديكاليين، إلى ربط العلمانـــية بـــ "اللاإيمان" صراحة. والأمثلة القديمة لا عد لها ولا حصر.

وبعضـــها يقفـــز أمام أنظارنا في أيامنا هذه أيضاً. فغداة ظهور الرسوم المذكـــورة وردود الأفعـــال الغاضبة التي عمت العالم العربي والإسلامي زعـــم فليمـــنغ روز، المحـــرر بصحيفة (يولاندس بوستن) التي نشرت الرسوم، في مقالة له في صحيفة (واشنطن بوست) بتاريخ 20 شباط من العـــام 2006، "أن الرســـوم كانت في حدود النقد الساخر في الدنمرك ووســـيلة لدمج المسلمين في هذا التقليد (..) الرسامون عاملوا الإسلام بنفس الطريقة التي يعاملون بها المسيحية والبوذية والهندوسية والديانات الأخـــرى". لكنه يضيف إلى ذلك القول: "إذا طلب مني شخص مؤمن باعتباري غير مؤمن أن احترم محظوراته في المجال العام، فهو هنا لا يطلب احترامي بل يطالب بخضوعي. وهذا لا يتماشى مع ديمقراطية علمانية". قـــد لا تعـــني "الديمقراطـــية العلمانـــية" أن يكون أبناؤها غير مؤمنين بالضـــرورة، لكـــن أمـــثال فليمنغ روز – الذين يوحدون بين احترام المحظورات وبين تحقيرها- يعتبروها من غير شك ،وعلى الأقل، الفضاء الـــروحي الحـــي المناسب لـــ "اللاإيمان". إن ما يقف النظر ، في المقام الأول، في حـــال العلمانـــية الراديكالية هذه، هو أنها تجعل من "الحظة تاريخية" ذات خصائص تاريخية نسبية، "لحظةً أبدية"، و "تقليداً" راسخاً غـــير قـــابل للمراجعة أو التطور أو التجاوز. وهي بذلك تضفي على نفسها صبغة فلسفية حادية إن لم أقل صبغة "لاهوتية" كلاّنية إقصائية.

وأنـــا أقـــف، على وجه الخصوص، عند هذه الكلمة الأخيرة: إقصائية. والذي أقوله، في هذا الأمر، أنه سواء أتعلق الأمر بالمسيحية أم

بالإســلام أم بأيــة ديانة أخرى – إلهية أو طبيعية- فإن ثمة واقعاً يتعذر دفعه وإنكاره في كل الفضاءات الإنسانية، وهو أن الدين – سواء أكان بدائياً أم متطوراً أم راقياً، وسواء أكنا مؤمنين أم لا أدريين أم شكاكاً أم غــير مؤمــنين – هــو وجه حقيقي وواقعي من وجوه العالم الإنساني المشخص، مثلما أنه مكوّن جوهري تأسيسي عند قطاعات متفاوتة من القطاعــات البشــرية. وهو ظاهرة إنسانية تاريخية مستمرة لم تستطع العقلانــية المســرفة أن تــبددها، ولم يستطع التقدم الإنساني العلمي والاقتصــادي ولا الإدارة البيروقراطــية ولا التحضر أن تبدده. نأسف لــبعض أشــكاله. ويغيظنا بعض دعاواه. وتضغط على نفوسنا وقلوبنا بعــض متطلباته، ويستبد بنا بعض دعاته. وتردّنا بعض دعاواه إلى أزمنة ظلامــية. وتجعل بعض حركاته وجماعاته حياتنا حياة مريرة لا تطاق. وتلف بعضَ وجوهه أصنافٌ من السحر والخرافة التي تسخر من عقولنا وفهومــنا. وذلك ماثل في كل مكان في العالم. وليس هو خصيصة لهذا الموطــن أو ذاك، أو هذا الدين أو ذاك. لكن ذلك كله لا يمنح أي أحد الحــق – ولا يمنح العلمانية الدجماطية على وجه الخصوص – الحق في إلجــام البشر عن معتقداتهم الروحية وفي إقصاء أصحاب هذه المعتقدات عــن المشاركة في الحياة العامة، حياة المواطنة، في حدود القانون ونظم الدولــة المتعاقد عليها والمستقرة. الفضاء الروحي حق أساسي لكل من ينشده، والأشخاص الذين يتمتعون بحق "المواطنة" متساوون أمام القانون في حقوقهــم وفي واجباتهم. وفي نظام سياسي غير استبدادي يحق لكل

أحـــد أن يمارس "المواطنة" بكامل حرياتها وحقوقها "الأساسية" : حرية التعـــبير، حـــرية الاعـــتقاد، حرية تشكيل جمعيات أو أحزاب عامة أو الانـــتماء إلـــيها...الخ. ومثـــلما هو سائر مستقر في الوعي السياسي والاجتماعي وفي الواقع الممارس هنا وهناك، لا تلتزم "العلمانية المناضلة" أو الراديكالـــية بهذه الحقوق، وتتشبث بفهم "العلمانية – الفصل" على نحو يجعل من الدولة العلمانية دولة تقصي من الحياة العامة ومن المواطنة الكاملـــة جملة فئات الشعب التي تتعلق بمنظومة فكرية أو إيديولوجية أو عقيدية ذات هواجس سياسية أو اجتماعية دينية. وهي بذلك تطيل عمر "الـــلحظة التاريخـــية" التي نجمت فيها علمانيتها وتجعل منها،مثلما مر، إيديولوجية أحادية استبدادية، في زمن الديمقراطية نفسه.

لا تقـــع العلمانية "المحايدة" في شباك النظام العلماني الدجماطي المغلـــق. وإنمـــا تفـــتح فضاءاتها وأبوابها، موجهةً بنزعة إنسانية صريحة وبـــروح متســـامحة لا تقف في وجه أحد من مواطني الدولة ولا تقصي أحداً، ولا تقيم تمييزاً بين آحاد فئات المجتمع ومكوناته المذهبية والعرقية والدينية.

والحقـــيقة أن العلمانـــية، بما هي حياد، هي في نهاية المطاف، علمانية الزمن الديمقراطي وقيم الحداثة المطوَّرة. إنها ليست بنت الصراع بـــين البابوية والممالك أو بين الدولة والكنيسة، وإنما هي بنت "حقوق الإنسان" والحريات الأساسية والحقوق الطبيعية للبشر. لذا فإن ميسمها الأساسي لا يتكثف في التقابل والمجابهة قبالة (الدين). وهي مرتبطة أيضاً

بالتعددية السياسية والثقافية والإثنية والدينية. وذلك يتطلب منها أن تكون "فوق" هذه التعددية وأن تقيم سياستها للدولة والمجتمع على التسوية بين هذه الوجوه المتعددة، وعلى اتخاذ موقف الحياد بشأنها جميعاً، فلا تقدم فئة على فئة أو جماعة على أخرى. والمؤسسات الدينية هنا تماثل أية مؤسسات اجتماعية أخرى، أي إنها تمارس الحرية في فضاء اجتماعي حر، ولا تتفرد بالدولة لإنفاذ غائياتها ومطالبها أو أية "سياسات" خاصة بها. هي "ماثلة ... هناك"، في الواقع، لها الحقوق التي لغيرها والحريات التي يكلفها القانون لها ولغيرها على وجه المساواة، بدون قيود أو تحديدات "قمعية" أو "إقصائية". وذلك مما لا يقبله "العلمانيون الأصوليون"، إذ يخشون من "تمدد" السلطة الدينية ومؤسساتها وجماعاتها بحيث تغزو الدولة وتدمر قواعد العلمانية، والديمقراطية.

أقول: العلمانية والديمقراطية، أو :هكذا يتم الربط بين الظاهرتين، عند العلمانيين. إذ يعتقدون أن العلمانية والديمقراطية لا تنفصلان، وأنهما وجهان لواقع واحد. وهذا في حقيقة الأمر هو تصور العلمانيين الراديكاليين. أما علمانيو "الحياد" فإنهم يرون أن الديمقراطية — وإن كانت ليست هي العلمانية في ماهيتها — إلا أنهم يرون أنها "شرط" لازدهار العلمانية الحيادية.

عنيّ أن أشدد هنا على هذه الفكرة، أعني أن الديمقراطية هي شيء آخر غير العلمانية. الديمقراطية — وذلك قد مر القول فيه — هي

بكل تحديد وبكل بساطة ووضوح تقنية في تمثيل الإرادة الشعبية؛ ولكي تمـــارس وظيفتها بشكل فاعل وسديد هي مدعوة للأخذ بثلة من "القيم الثقافـــية" التي تضفي عليها الصدقية والقيمة. لكن العلمانية ليست هي إحدى هذه القيم. وليس يجهل أحد أن دولة ما يمكن أن تكون علمانية دون أن تكـــون ديمقراطية. والحال ينعكس. لذا من الضروري ألا نقبل دعـــوى العلمانيين الدجماطيين الذين يريدون أن "يصادروا" الديمقراطية ويلحقوها بالعلمانية. ويترتب على ذلك أن العلمانية الدجماطية تقع في مفارقة صريحة إذ تزعم أن الديمقراطية لا تنفصل عن العلمانية، وتقف في الوقت نفسه من الدين ومؤسساته وأهله موقف "الفصل" والإقصاء. إذ لا يمكن أن يكون هذا موافقاً للديمقراطية. لأن الديمقراطية فضاء مفتوح لفئات وجماعات وأحزاب الوطن جميعاً. تقع العلمانية المتصلبة في تناقض منطقي صريح حين تقرر أنها ديمقراطية وأنها في الوقت نفسه ترفض أية مشـــاركة وأي دور لمـــا هو "ديني" أو لمن هم ذوو "غائيات دينية" في الحياة السياسية والدولة ومؤسساتها.

لا شك في أن العلمانية بما هي "حياد"، لا تقع في هذه المفارقة أو في هـــذا التـــناقض. إذ هي تنادي بفضاء مفتوح للجميع. لكنها مع ذلـــك – أعـــني من انفتاحها وحيادها وتسامحها– لا ترضى بأن يكون للديـــن مكانة "مميزة" أو "خاصة" في الدولة ومؤسساتها، أي في (المجال العام). لكنها هي أيضاً تجابه الصعوبة نفسها التي تشخص أمام العلمانية الصـــلبة، وهي أن الديمقراطية التي تسلم بها لا تأذن لها بأن تحول دون

مشاركة جزء – هزيل أو عظيم – من المواطنين في حياة (المجال العام). وإذا ما أقدمت على ذلك فإنها تنقض روحها وأساسها. وهذا ما يفسر وجود أحزاب سياسية – دينية في الفضاءات الديمقراطية الغربية ذات النظم الليبرالية، ولا يوجد مثل هذه الأحزاب في "جمهورية الفرادة الفرنسية".

ما الذي يخلص لنا من هذا كله؟ يخلص لنا أن العلمانية بشكليها الرئيسين – المغلق والمنفتح – لا تستقيمان في فضاء الديمقراطية إلا إذا خرجتا من إسارهما العلماني "التقليدي"، أعني حظر "الديني" في "السياسي" حظراً قطعياً في العلمانية المتصلبة، وحظراً "رحيماً" في العلمانية الحيادية. وذلك بطبيعة الحال إذا كانتا كلتاهما متمسكتين بالإطار الديمقراطي على نحو ثابت ومطلق.

لكن واقع الحال صريح في أن العلمانية – بهذين الشكلين وبجميع الأشكال المقاربة أو الموهمة الأخرى – تتعلق برؤية إقصائية للديني في بنية السياسي. وذلك برغم مفارقه ذلك للنظام الديمقراطي المستند إلى الحرية والمساواة والمشاركة العامة.

والنتيجة هي أن العلمانية، في أشكالها التقليدية التي تمتد في فلسفة الأنوار والتجربة الفرنسية، مدعوة لمراجعة نفسها وتجاوز لحظتها التاريخية الماضية لكي تصبح ذات دلالة وصدقية في زمن الديمقراطية. لقد أنجزت علمانية الحياد تقدماً ملموساً في هذا الصدد لكنه تقدم غير

كاف. أما العلمانية الدجماطية فما تزال بنت الماضي التي تصادر الحاضر والمستقبل لحسابها.

بالطبع ، للعلمانيين – فصليين أو حياديين- الحق في أن تنمو في نفوســـهم شـــكوك بإزاء هذه الرؤية، رؤية الديني وقد دخل في حقل السياسي و"غزاه". والمشكلة في الفضاءات العربية والإسلامية أكثر حدة وصعوبة ودقة مما هي عليه في الفضاءات الغربية. ففي هذه الفضاءات – الأخيرة- تحقق للعلمانية "تقدم" هائل إذ أصبحت جزءاً من التصورات الغربية الأغلبية وباتت قرينة المنظومة الليبرالية التي تحكم الغرب بأسره. ثم إن الكنيسة بدورها ألفت هذا الوضع وأقرت بأنه خير لها ولأبنائها بأن تـــتوجه إلى البـــناء الروحي والإنساني وبأن تجتنب الخوض العميق في مســـائل السياسة الشائكة والوقوع في شباكها الضارة. لا شك في أن الكنيسة لم تتخل عن وظيفتها "العامة" ،وأنها لا تتردد في إعلان مواقفها الصـــريحة – بـــل والصارخة أحياناً- في بعض القضايا التي تهم الأفراد والمجـــتمع والدولـــة، كمسائل الإجهاض والقتل الرحيم وزواج المثليين والاستنســـاخ وغـــير ذلـــك – لكـــنها لا تجعل من هذه المواقف أو الاجتهادات موضوعاً لحراك سياسي مشخص يتدخل تدخلاً ملموساً أو ماديـــاً في الدولة. أما في الفضاءات العربية والإسلامية فإن "الديني" ذو قواعـــد راسخة متينة، في الفضاءات الشعبية وفي المنظمات والجمعيات الدينية وفي الأحزاب الدينية – السياسية. ومن المؤكد أن الديمقراطية التي تنعـــت نفســـها بأنها "ديمقراطية علمانية"،والديمقراطية التي تنطوي على

نظام وطني ذي مضامين "علمانية منفتحة" أو "حيادية"، لن تخفيا خشيتهما من تضخم "الديني" وتمدده بحيث يغزو الدولة ومؤسساتها ويدفعها في طريق "نظام ديني" خالص توهم قرائن كثيرة بأنه سيكون نظاماً دينياً "توتاليتارياً" يدمر كل الأسس التي تستند إليها الديمقراطية "التقليدية".

لا يجهل "الإسلاميون" هذه الهواجس والمخاوف. أما الراديكاليون منهم فلا يأبهون بها ويؤكدون أن "عدد الأصوات" أمر لا يعتد به بتاتاً، وأن الحاكمية الشرعية هي القدَر وهي الحل، مهما كانت التضحيات والشهادات. وأما الإسلاميون الذين يؤكدون أنهم ينكرون "التشدد" والتعصب و"الأصولية"، وفي مقدمتهم (حركة الأخوان المسلمين) ، فإنهم باتوا يصرحون بدون كلل بأنهم يسلكون سبيل السلم الاجتماعي وبأنهم خصماء للعنف وبأنهم "شوريون" يمارسون النهج الديمقراطي، وإن كان نظام الشورى ليس هو عين النظام الديمقراطي. أما الذين "يعطفون" عليهم من المثقفين أو الإعلاميين فإنهم لا يترددون في القول إنهم يؤمنون فعلاً بالنهج الديمقراطي.

ليس لنا وليس للعلمانيين الحق في أن ننكر على هذا النفر من الإسلاميين أنه يمكن أن يحدث "تحوّل" ما في طرائقهم في التفكير وفي العمل، حتى وإن كان بعض ممثليهم تأخذه "العزة بالنصر" في هذه الانتخابات التشريعية أو تلك فيسارع إلى التصريح بأنه سيسعى فور تسلمه "السلطة" إلى إنفاذ مبدأ الحاكمية مبتدئاً بأحكام "الحدود"،

ومرتداً إلى موقف "استحواذي" يفصح عن نزعة غير تفاوضية أو نقاشية أو توافقية.. أو اجتهادية . وإذا كان ذلك ينبئ عن شيء فإنما هو ينبئ عن أن ثمة خلف "الظاهر" الديمقراطي قوة عميقة تثوي في القاع وتهدد تهديداً حقيقياً دعوى السنهج الديمقراطي الذي يعلن الإسلاميون "المعتدلون" أنهم يتعلقون به. الأفعال أخطر من الأقوال. والأفعال هي التي ينعقد عليها الحكم. ومثلما سبق أن قلت علينا أن ننتظر زمناً يطول أو يقصر لكي يطمئن الجميع – والعلمانيون قبل غيرهم- بأن التعايش الديمقراطي مع الإسلاميين التقليديين هو أمر عملي وممكن، وبأن الإسلاميين لن يستخدموا الديمقراطية "حصان طروادة" للاستحواذ على السلطة فحسب والانفراد بالدولة ومؤسساتها ونظمها، وبأنهم سيتقبلون الآخرين وسيهجرون "منطق القطيعة" في علائقهم الاجتماعية بهم. لكنني من جانبي أنا، أكرر التعبير عن الاعتقاد بأن الغائية القصوى للإسلام ليست هي الغائية التي تمثل دين الإسلام في ثوب "الحزب السياسي" "الانفصالي" الطامح إلى السلطة، وإنما في إهاب العدالة المؤسسة على المصلحة والقيم الإنسانية المجاورة لها. وذلك هو في تقديري ما ينشده "المسلمون" في سوادهم الأعظم في بلدانهم وفي مهاجرهم، أعني التعلق بإسلام ذي ماهية تحضيرية تمدينية ذات نواة جوهرية أخلاقية وإنسانية.

والعلمانية.. بالصعوبات والتباينات والالتباسات التي تعترضها، في أشكالها التقليدية أو المطورة، هل يمكن الزعم أنه لم يتبق منها شيء لزمننا هذا وللمستقبل؟

لا ، بكل تأكيد. فثمة أساس جوهري كامن في العلمانية، ويتعذر التنكر له أو التهوين من شأنه. ولعله هو على وجه التحديد الذي يضفي على العلمانية دلالة وقيمة وعمقاً وراهنية. هذا الأساس هو على وجه الدقة ما يمثل القاعدة العميقة أو "النواة الجوهرية السيمانتية" – مثلما يعبر عادل ضاهر– للعلمانية. فالعلمانية ، قبل أن تكون موقفاً في العلاقة بين الديني والسياسي وبعد أن تكون كذلك، هي في صلبها وأسها وماهيتها "الاستقلال الذاتي للعقل الإنساني". العلمانية هي هذه العملية التاريخية التطورية التي أعلن فيها العقل عن نفسه في التاريخ وبها أصبحت العقلانية الإنسانية السبيل الأعظم لمعرفة العالم وتوجيهه وإدارته وتنظيمه. وحين يقال إن العلمانية تعني استقلال العقل الإنساني عن أية سلطة أخرى فإن المقصود من ذلك أن (العقل) هو مبدأ الأشياء جميعاً وغايتها.

يتفق جميع الذين شغلوا بالعلمانية وطبيعتها وتطورها على أن العلمانية تتعين في ما هيتها في ما هو عقلي، وبأنها تجسد وجهاً جوهرياً من وجوه الحداثة العقلانية ومن التطور المعرفي الإنساني. رأينا ذلك في تحليلات ماكس فيبر وأقرانه في الغرب، ورأيناه أيضاً عند نفر من المفكرين العرب الذين خصوها بالنظر، سواءٌ في صورة العقلنة المادية –

عند المسيري- أو العقلنة الحداثية عند العظمة أو استقلال العقل الإنساني عـــند عادل ضاهر أو العقلنة (المتوافقة مع الوحي) عند برهان غليون. العقل إذن هو المؤسس التكويني للعلمانية والعلمنة.

لا أعـــود إلى أطروحة المسيري الذي يوحد بين العلمانية وبين الماديـــة. وقد قلت إن العلمانية ليست مكافئة للمادية. ولا أعود كذلك إلى أطروحة عزيز العظمة الذي يتمثلها غاية للتطور الإنساني، إذ يتعذر حســـم القـــول في هذه الأطروحة بسبب طبيعتها الغائية (التيليولوجية) والإســـكاتولوجية. أمـــا برهان غليون فلا تنتمي أطروحته إلى موقف علماني وإنما بخلاف ذلك إلى موقف يجمع بين الأساس الباني للعلمانية، أعني العقل، وبين الوحي، على نحو يذكّر بالمعتزلة وابن رشد. فلا يتبقى من أطروحة صارمة وجيهة تسوّغ العلمانية — في ذاتها- تسويغاً قوياً إلا الأطروحة القائلة بـــ "استقلال العقل الإنساني"، أي العلمانية من منظور إبستيمولوجي.

تســـلّم أطـــروحة "استقلال العقل الإنساني" بمرجعية العقل في الـــنظام العلماني. وهي بذلك تماثل كل الأطروحات الأخرى التي تجعل من العقل مبدأ العلمانية وأساسها القاعدي. لكنها تتميز بموقف جوهري هـــو أن هـــذا العقل طليق من أية علاقة أو سلطة أو رابط سواه. فهو الســـيد الحاكم المطلق الذي لا يأتمر بأية قوة غير قوته ولا يرجع إلى أية سلطة غير سلطته.

يصـــدر الوجه القوي الراسخ لهذه الأطروحة عن الإدراك البين للأساس الإبستيمولوجي للعلمانية، وهو أنها نظام يقوم على العقل. ولا يـــبدو أن أحداً ينازع في ذلك. لكن هذه الحقيقة تثير جملة من الأسئلة الـــتي تتعلق، من جهة، بالعقل ذاته، ومن جهة ثانية بدعوى "استقلال" العقل.

مـــن الوجه الأول، لا شك في أن تنصيب العقل حاكماً مطلقاً لـــيس إلا "خياراً" من جملة "خيارات" إبستيمولوجية متداولة في "نظرية المعرفة". والصيغة التي يجري تبنيها هنا تحيل بدون شك إلى ما يمكن أن نســميه بـــ "العقلانية المتصلبة"، وهي العقلانية التي تضفي على العقل ســلطة وثقـــة مطلقتين. وليس سراً، في الفلسفة، أن هذه الأطروحة لا تحظـــى بالإجمـــاع لـــدى الفلاسفة، مثلها في ذلك مثل أغلبية القضايا الفلسفية المذهبية أو الوثوقية. كما أنها تتعارض كل التعارض مع بعض الـــنظريات التي تدافع عنها جملة العلوم الإنسانية، وليس أقلها أهمية ما ذهب إليه جيروم برنر Jerome Bruner عالم النفس والتربية الأمريكي إذ أكد أن الثقافة هي التي تشكل العقل وتزودنا بالأدوات التي لا نبني بها عوالمـــنا فحســـب، وإنما أيضاً مفاهيمنا الشخصية حول أنفسنا وقوانا. فالنشـــاط الذهني لا يحدث منعزلاً ومستقلاً عن أية مساعدة، حتى حين يجري "داخل الرأس".

وبالإضـــافة إلى "شـــبهة" الثقة المطلقة في العقل، لا نعلم كيف يمكـــن أن يتســـنى للعقل الإنساني أن يحيط، بقوته الذاتية، بكل مكامن

الوجود ويتبنى تركيبات موضوعية نهائية حول الأمور الإنسانية والطبيعية الشاملة. وإذ يتعلق الأمر، في شأن العلمانية، بتحديد قواعد ومبادئ إنسانية للتنظيم الاجتماعي والسياسي استناداً إلى العقلانية السياسية، فإن واقع الحال يتمثل هنا في أن هذه العقلانية ستنتج، كما يقول (هايك)- وذلك مما مر- "سيادة غير محدودة لعقل مشرع لا يخضع إلا لذاته ، ويستند إلى خطأ نظري يتمثل في الكليانية العِلْمَوية (Totalitarisme scientiste)".ثم إن مشروع بناء نظام سياسي واجتماعي قائم على عقلانية مستقلة بذاها وإطلاقية، يفترض "ذاتاً" عالمة بكل شيء وقادرة بذاها على الإحاطة برؤية شاملة موضوعية وباطنية للمجتمع ومؤسساته وللدولة ونظمها. وذلك أمر متعذر. إن نقد (هايك) هذا وجيه، لكنه لا يعني أن البديل للعقلانية الشاملة الإطلاقية هو، مثلما يدعي، "النظام التلقائي للسوق"، وأن هذا النظام هو "النظام الطبيعي". فثمة ، بكل تأكيد، نظم "طبيعية" أخرى.

وكذلك ليس يخفى أن (العقل) ، في المنظور العلمي الحديث، ليس عنصراً أو ملكة أو قوة مفارقة للبدن، أو أنه مجرد "جوهر" لامادي أو روحي مباين للجسم ويفارق البدن عند الموت، على ما تصوره أفلاطون وابن سينا وديكارت، وإنما هو — أياً ما كانت طبيعته الذاتية — ذو ارتباط وثيق بالدماغ، أي أنه غير مستقل عن وضعه الفيزيقي والفزيولوجي. وسواءٌ أكان هذا الارتباط عضوياً مادياً أم غير ذلك، فإن

النتيجة واحدة،وهي أن سمة الإطلاق في استقلال العقل الإنساني هي سمة يتعذر التسليم بها والبناء عليها بتفرد واستحواذ.

لـــيس القصد هنا، بكل تأكيد، تقديم "مرافعة" مناهضة للعقل. فأنـــا ممـــن يجعلون العقل "إماماً" في المعرفة والإدراك. لكنني لا أذهب مذهـــب المعري في الزعم أنه لا إمام سواه، ولا أذهب مذهب القائلين بـــالقدرة المعرفـــية المطلقـــة للعقل. وأنا أميل في هذه المسألة إلى (ابن خلدون) و(كانت) أكثر مما أميل إلى ديكارت والعقلانيين الوثوقيين. أي أنـــني أقـــبل بإمامة مقيدة للعقل، وإلى جانبها إمامات أخرى هي التي تستدعيها دعوى "استقلال العقل".

مـــا الذي يمكن أن نفهمه من القول باستقلال العقل الإنساني؟ بكل بساطة.. أن العقل يعمل بدون أية علائق أو قيود تفرضها عليه أو تلزمه بها أو تضطره إليها أية سلطة أخرى. ذلك بكل تأكيد أمر مفهوم حين يتعلق الأمر بالسلطات أو القوى "الخارجية"، أعني "الخارجات عن الإنســـان" نفســـه، كالكنيسة أو رجال الدين أو الفقهاء أو الملوك أو الدولة، أو المجتمع نفسه، أو الطبيعة نفسها. لكن ماذا نقول حين يتعلق الأمـــر لا بالخارجـــات عـــن الإنســـان، وإنما بما يدخل في المركبات الأنتروبولوجـــية لهـــذا الإنســـان في باطن الإنسان نفسه وفي "الطبيعة" الإنســـانية نفســـها، أي في "المركب الإنساني" الأنتروبولوجي الذي لا يتقوم بالعقل وحده، وإنما بالعقل وبقوى أخرى طبيعية لا تنفك عن هذا المركب؟ وليس المقصود (قنب) باسكال على وجه الحصر.

فالحقـــيقة هي أن العقل الإنساني لا يعمل بمفرد ذاته. فهو من وجـــه أول مقيد بما يأتيه من الخارج ، أي من العالم الطبيعي ومدركاته الحســـية، إذ لا شـــيء موجود في العقل إلا وله وجود في الحس أصلاً، مثـــلما تؤكد الإبستميولوجيا العقلية الواقعية، ولا ينهض في وجه هذا المذهـــب إلا الزعم بأن ثمة استثناء تعبر عنه العبارة: " إلا العقل ذاته" ، وهـــو استثناء يحيل إلى (مثالية) يتعذر تماماً البرهنة عليها بأي طريق من الطـــرق، أو إلى الاعـــتقاد بنظرية (المثل الأفلاطونية)، وهو اعتقاد يظل خـــارج حقل العلم. ومن وجه ثان هو ،أي العقل، ذو علائق وثيقة بما يجاوره في الداخل، أي في داخل الكينونة الإنسانية.وهذه العلائق ليست حيادية في صلتها بالعقل، تأثيراً وتأثراً.

تكلمت في (قول) آخر على ما أسميته بالإنسان الشامل، وسقت فـــيه ثلة من النظريات المركزية التي تعتبر الإنسان في كينونته الطبيعية، وشـــددت بوجـــه خـــاص عـــلى تلك التي تعتبره من منظور طبيعته الأنتروبولوجـــية، وهو منظور يتعذر إنكاره. لا شك في أن هذا المنظور يرجع إلى الإغريق. وأفلاطون هو أول من أدرك التصميم الأنتروبولوجي الـــبارز للإنسان، إذ تَمثله بما هو نفس وبدن، وأن النفس تتقوم بقوى ثـــلاث: القـــوة العاقلـــة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية. وعلى هذه الحقـــول الثلاثة بنى فهمه للأخلاق السياسية ، الفردية والاجتماعية، في (المدينة). وحديثاً أعاد فرويد إلى الأذهان، وعلى نحو ما في سياق آخر، هـــذه الحقول بأسماء مُحْدثَة قريبة الشبه من تلك: الأنا الأعلى، والأنا،

والهو. وعلوم الإنسان الحديثة تظل تدور في الإطار العام لهذه التقطيعات وبدرجات متفاوتة من التطوير والتدقيق والكشف. وقد ألمعت قبل قليل إلى رؤية واحد ممثليها هو جيروم بْرَنر.

إذا كان النظر الأنترويولوجي المشخص في الإنسان يعني شيئاً، في السياق الذي نحن بصدده ههنا، فإنه يعني بالدرجة الأولى، أن العقل لا يمكن أن يكون "جزيرة" نائية مستقلة في محيط لا وجود فيه لموجود آخر سواه. وواقع الحال أن ثمة قوى، أو قطاعات أو حقولاً ماثلة في الكينونة الإنسانية، بجوار العقل، وهذه الحقول ليست فاعلة مؤثرة فحسب، وإنما هي أيضاً ذات حقوق،وأنها فضلاً عن ذلك تطالب بهذه الحقوق، ولا يستطيع العقل من جانبه أن يتنكر لها.

القطاع الأول قطاع الذاكرة الذي نعي به حركة وجودنا في العالم وعلاقتنا بذواتنا وبالآخرين وبتاريخنا. الذاكرة صِوان التجربة والهوية والثقافة. ولها أحكامها.

القطاع الثاني قطاع الإرادة، وهي مبدأ الفعل والشوق وتعزيز تقدير الذات وغاية ما تتطلع جملة الكينونة الإنسانية إلى إدراكه من مقاصد وجودية وأهداف مشخصة. وهي بكل تأكيد شيء آخر مباين للذاكرة مثلما أنها مباينة للعقل.وما أكثر ما تكون العلاقة بين الطرفين علاقة تضاد وصراع!

القطاع الثالث قطاع الحساسية. والحساسية تجاوز "المباشر الفيزيقي" وتخترق آفاق الحس المباشر لتدخل في مِلاك الدين والفن

والإبـــداع الجمالي والحياة الروحية والحدس وما يستجمعه باسكال في "نظام القلب".

القطـــاع الـــرابع قطـــاع الرغبة، سواءٌ أتمثلت الرغبة في طلب الســـعادة القائمـــة عـــلى "اللذة" الحسية أو غير الحسية، أم على مبدأ "المنفعة". فذلك قطاع يتعذر تماماً إقصاؤه أو كبته أو إهماله. والعقل لا يقدر على أن ينشط باستقلال تام خارج أحكامه ومتطلباته.

تلـــك قطاعات تجسد ما أسميته بـــ (الإنسان الشامل): العقل، والذاكـــرة، والإرادة، والحساسية، والرغبة. وهي قطاعات متداخلة أو متجاورة أو متشابكة أو متضادة، أو متخاصمة متصارعة. لا شك في أن العقـــل هـــو أسماها وأحكمها وأكثرها سداداً واستقامة، وبخاصة حين يـــتعلق الأمر بـــ "إدارة الحياة". ولا شك في أن علينا أن"نختار" العقل لـــيكون ، مثلما فعل أفلاطون، هو "الحوذي" الذي يوجه جميع الأفراس الأخرى. لكن هذا العقل مطالب بأن يكون "عادلاً". وعدل العقل يعني أن يعطـــي لكل قطاع من قطاعات الكينونة الإنسانية حقه وأن يتمثل أحكامه ويفعل وفقاً لما هو "خير" فيها.

إنـــنا هـــنا، بوضوح تام، قبالة "عقلانية" صريحة. لكنها ليست عقلانية أحادية استحواذية، وإنما هي عقلانية "تكاملية"،تعمل بتوافق مع المكونات الطبيعية الأخرى للكينونة الإنسانية. في ضوء هذا الواقع يمتنع تمامـــاً الكلام على "استقلال العقل الإنساني" استقلالاً تاماً في أي بناء شامل للوجود الإنساني والاجتماعي والسياسي.

وهكذا، فيما يتعلق بالعلمانية بما هي استقلال للعقل الإنساني، فإنه يتعين القول إنها تقود إلى "الاجتزاء" بالوجود الإنساني وإلى اقتطاع مكونات أساسية من هذا الوجود وإقصائها. وهذا كله يصدق بقيد: إذا كان مفهوم "استقلال العقل الإنساني" لا يقر دوراً حقيقياً لجملة القوى الأنتروبولوجية التي ألمعت إليها. أما إذا كان هذا المفهوم يدخلها في مجال (العقل الإنساني) فلا قول هناك.

ما الذي يتبقى إذن للعلمانية من العقلانية؟ يتبقى لها بكل تأكيد أن تكون "عقلانية تكاملية" مشخصة، تستند إلى العقل من جهة وتعزز وجودها بتضافر القوى الأخرى المقومة للكينونة الإنسانية، بحيث تنال كل قوة من هذه القوى وكل حقل من هذه الحقول حقوقها / وحقوقه الأساسية في فضاء لا يتطلب إلا ذلك. بهذا المنظور تتجرد العلمانية من طابعها الدجماطي وتصبح علمانية منفتحة تفسح المجال، في الفضاء الديمقراطي الذي يحتضنها، لكافة المناشط الإنسانية التي تتحرك وفقاً للقانون والتزاماً بالسلم الاجتماعي وبحقوق الديمقراطية، وتكف عن أن تكون مجرد موقف إقصائي عازل للدين و "المجتمع الديني" — أعني للتشكلات الاجتماعية ذات المرجعية أو الغائية "الدينية" — وتصبح بذلك وجهاً أصيلاً جاذباً لا طارداً، في الحياة العامة للأفراد والمجتمع والدولة.

(3)

لم يكـــن قصداً من قصودي في هذا (المقال) أن أنهض للنظر في جملـــة القضايا "التاريخية" التي تثيرها "اللحظة الليبرالية" في الفكر العربي، أو بأن أعالج "الأزمة" التي اعتورت الفكر الليبرالي وأن أجيب عن ثلة من التســـاؤلات الوجيهة التي أثارها البحث في هذه الأزمة، على الرغم من أن مجـــرى القول في هذا (المقال) قد طال بعضها، بالعَرضَ أو بالذات. كمـــا لم يكـــن قصداً من قصودي أن أتحقق من نجاحات أو إخفاقات الحـــركة الليبرالية البورجوازية العربية الحديثة في هذا الموطن أو ذاك من مواطـــنها. فقـــد فعل ذلك كثيرون، ولو أنني أقدمت عليه وفصلت فيه لكـــان في ذلـــك خروج عن القصد الذي توخيته منذ البداية من هذا (المقـــال). فواقع الأمر أن مقاربتي كانت تستند إلى التعريف بطبيعة، أو طبائع، هذا المذهب، هنا وهناك، ثم "الذهاب مباشرة" إلى واقعة أساسية هـــي أن هذا المذهب يشخص اليوم بما هو أحد النظم الفكرية والعملية المركزية التي تتقلب في الحياة العربية، وأنه يمثل، بشكل أو بآخر، عاملاً بارزاً وفاعلاً حقيقياً في أي حِراك "خلاصي" في هذه الحياة، وأن القصد الـــذي أرمي إليه هو أن أتبين شكل النواة القاعدية الأساسية التي يمكن البناء عليها في هذا الحراك.

والحقـــيقة أن نظام الليبراليين لا يختلف عن نظام العلمانيين، من جهـــة أنه ذو وجوه متعددة، أي أنه لا تشخص منه ليبرالية واحدة وإنما ليـــبراليات عدة. وأياً ما كان المرء الذي يتعين عليه أخذ هذا النظام في

الحسبان، أو تبنيه، أو إنكاره، فإنه ملزم بأن يتمثل بوضوح وتميز ما يقبل أو مـــا يـــرد منه.إذ الانتساب إلى مطلق الليبرالية لا يمكن إلا أن يكون موقفاً مجانياً لا أساس له ولا صدقية.

و "اختـــيار" هـــذا الشكل أو ذاك من أي نظام من النظم يمثل مشكلة في حد ذاته. وهو يتعلق قبل كل شيء بالمعيار العقلي أو الحسي أو النفعي أو الحدسي أو الميتافيزيقي أو الديني أو العاطفي أو "الثقافي" أو السوسيولوجي الذي يحكم الفرد ويوجه نظره وفعله.

بتعـــبير آخر، وفيما يتعلق بالليبرالية في سياقنا الحالي، لا يشك أحد في أن الليبرالية بأشكالها المختلفة هي بنت الحضارة الغربية الرأسمالية المتولدة من الحداثة ومن نشأة الرأسمالية وتطورها، وأن الصيغة "الليبرالية الجديـــدة" منها هي التي تتفوق على غيرها من صيغ "الليبرالية". وهذه الليبرالية الجديدة هي وجه جوهري من وجوه الفلسفة المحافظة الجديدة، وخصيصـــة "أمريكية" تتمدد وتنتشر بتمدد العولمة وانتشارها. وقد أبرز (بيير بورديو P.Bourdieu) بوضوح تام هذه الحقيقة إذ أكد أنها خاصة من خواص المجتمع الأمريكي بالذات، حيث رُدَّتْ الدولة إلى الحد الأدنى وتَشَـــخَّص المجـــتمع في إهاب "مجتمع متقدم اقتصادياً وعلمياً متخلف اجتماعياً وسياسياً". فهو مجتمع مرجعيته الحرية والديمقراطية، لكن هذه الديمقراطـــية "عليلة" وتشكو من أزمة بنيوية عميقة في أدائها، وذلك بما يتكشـــف فـــيها من نسبية عالية في الامتناع عن المشاركة في الاقتراع الـــذي يفـــترض أن يمثل إرادة الشعب، ومن العيوب التي تعتور طرائق

تمويـــل الأحزاب، ومن ارتهان لوسائل الإعلام والمال والشركات. وكل ذلك يجعل منها ديمقراطية بالية عقيمة. وفضلاً عن ذلك تفتقد (الدولة) الأمريكـــية إلى تجسيد إحدى الخصائص الأساسية للدولة التي عبر عنها (مـــاكس فيبر) و (روبرت إليا) إذ أكدا أن أحد معاني الدولة الجوهرية هـــو أنها "وحدها المالكة لحق الممارسة الشرعية للعنف. والحال أنه إذا كـــان هناك من بلد لا يتحقق فيه احتكار الدولة للعنف إلا يسيراً، فهو حقاً الولايات المتحدة والسبعون مليوناً من حملة السلاح فيها".

والمجـــتمع الأمريكي – الحامل للفلسفة الليبرالية الجديدة اليوم- يتمثل نظرة فلسفية يتعين على الأفراد فيها أن يحققوا بأنفسهم الخلاص لأنفســـهم. وهـــي النظرة الكالفينية القديمة التي بحسبها، يعين الله من يعينون أنفسهم. وهي نظرة تقدس "المسؤولية الفردانية" المطلقة. وذلك يعـــني أن الدولة الأمريكية دولة لا تحمل الرؤية الهيجلية – الدركهايمية التي تنظر إلى الدولة بما هي "الوعي" أو "الضمير" الأعلى للأفراد القادر عـــلى أن يؤلف ويجمع التوقعات والمطالب – وهي قد تكون متناقضة متصـــارعة- وأن يكون "حكماً" باسم "الخير العام"، وذلك لما يفترضه من تمثيل وضعي للمنفعة العمومية أو الجماعية. هذا التصور، كما يقول بورديو، تم "اغتياله" من قبل "الثورة المحافظة" ، أي "الليبرالية الجديدة" ، التي تعمل اليوم على "تصفية الحماية الاجتماعية". يعزز ذلك أن المجتمع الأمريكي يجسد الصورة القصوى للرأسمالية القائمة على "منطق حساب المـــنافع الفـــردية" ، وهـــو مـــنطق لا يستجيب للتوقعات والنداءات

"الإنسانية" ولا يأبه بها. إذ إن "الفردانية المنهجية" وعبادة الفرد، والعقلية "الحيسوبية" هي التي توجهه وتحكمه.

وليس يقف الأمر عند هذا الحد. فالنظام الأمريكي نظام يفخر بأنـــه نظـــام "دينامي" – في مقابل النظم الأوروبية الجامدة– ويرى أن "عدم الشعور بالأمن"، المتولد عن الدينامية الاجتماعية، هو مبدأ إيجابي للتنظيم الجمعي، وأن "انعدام الأمن" هو المحرك الأساسي للمجتمع وهو مبدأ الحراك المستمر الذي يحفز التطلعات والطموحات والنجاح. وذلك يتطلب تعزيـــزاً للفردانية المسرفة المضادة لكل فلسفة تضامنية أو تكافلية (Solidarisme). لكـــنه يمثل أيضاً جنوحاً إلى فلسفة داروينية جديدة وحضـــارة البقاء فيها للأقوياء وحدهم: عالم دارويني من الصراع الكلُّ فيه يضاد الكل ويعانده.

غاية ما مر تتمثل في إعادة القول إن الفلسفة الليبرالية الجديدة هـــي فلسفة ذات علائق عضوية بالمجتمع الأمريكي بالذات وبالرأسمالية الفردانية المتوحشة التي يجسدها النظام الاقتصادي لهذه الفلسفة[1].

لا شك في أن هذا الوجه من الاعتبار يلقي بظلال النسبية على الليـــبرالية الجديدة،ويجعـــل مـــنها فلسفة غير قابلة للتصدير إلى جميع المجـــتمعات والحضـــارات. لكن الفلسفة في ذاتها، وبمنأى عن ارتباطها بتطور المجتمع والدولة الأمريكيين، تحمل مضامين بيّنة واضحة تصلح لأن توجـــه اختـــيارنا في أمرها، رداً أو قبولاً. وما سقته في الفصل الخاص

(1) BOURDIEU, Pierre, La philosophie sociale du Néo-Libéralisme, art. in. L'Humanité, 4 Nov., 2003.

بالليبرالية من هذا (المقال) يأذن بتوجيه نظرنا. لكن ما يستجمعه بيير بورديو، مرة أخرى، من أمر الليبرالية الجديدة ذو دلالة قوية في هذا التوجيه.

يؤكد (بورديو) أن الليبرالية الجديدة " رؤية للعالم الاجتماعي". إنها رؤية متماسكة مؤسسة على مجموعة من القضايا ذات الدعاوى العملية التي تستند إلى مثال قاعدي مُوَجِّه (Ethos) يشتمل على مجموعة من القيم، الضمنية في الغالب، والماثلة في أساليب المعاش الاعتيادية التافهة اليومية. رأينا سابقاً هذه المبادئ ونستحضرها ثانية مع (بورديو):

المبدأ الأول الذي يستند إليه النموذج الليبرالي الجديد هو أن الاقتصاد حقل مستقل ومنفصل عما هو "اجتماعي"، وأنه محكوم بقوانين طبيعية شاملة يتعين على الحكومات أن تجتنب معاندتها أو إعاقتها.

المبدأ الثاني أن السوق هي الوسيلة المثلى لتنظيم الإنتاج والمبادلات الاقتصادية بطريقة فعالة وعادلة في المجتمعات الديمقراطية.

المبدأ الثالث أن الليبرالية العولمية تتطلب تقليص الإنفاق الحكومي، وبخاصة في الحقل الاجتماعي والحقوق الاجتماعية، فضمان فرص العمل والتوظيف، والضمان الصحي والاجتماعي، عمليات مكلفة ومربكة وضارة.

إن هذه المبادئ التي تمثل روح الليبرالية الجديدة تعكس برنامجاً ينطوي على تدمير منهجي منظم لكل ما هو "اجتماعي" و "جماعي". إذ

هي تجسد قطيعة صريحة بين الاقتصاد وبين الوقائع الاجتماعية، والأساس الـــنهائي لهذا النظام الاقتصادي الذي يسوغ نفسه بالحرية، يكمن، في حقيقة الأمر، في أنه نظام يحمل كل سمات "العنف البنيويّ" ، وذلك بما يفضـــي إليه من توسيع رقعة البطالة والهشاشة الوظيفية الماثلة في مخاطر "التسريح من العمل" والعقود القصيرة الأمد المولدة لـــ "جيش احتياط" من العاطلين عن العمل. وليس ذلك إلا صورة لداروينية أخلاقية — أي لا أخلاقـــية– ووجهاً لرأسمالية فوق —صناعية متوحشة، وتدميراً حقيقياً للمجتمع واستهانة لا حدود لها بالخير العام[1].

إذا كانت الصيغة الليبرالية الجديدة من الليبرالية هي بحق صورة محدّثة من الداروينية، أي أنها نظام يغلّب القوي ويسحق الضعيف، يحتقر "الاجـــتماعي" ويقـــدس الفرداني، لا يأبه بالعدالة ولا بالمساواة .. وإذا كانـــت الصيغة الليبرالية الجديدة من الليبرالية هي صيغة مساوقة لطبيعة الـــتطور الحـــالي للمجتمع الأمريكي وللنظام الرأسمالي المتوحش الذي يـــتحكم فيه.. فكيف يمكن لأي مجتمع عربي أن ينحاز لمثل هذه الصيغة ويـــرى فـــيها وجهاً من وجوه الإصلاح أو التقدم أو الخلاص؟ وحين أتكـــلم على أي "مجتمع عربي" فإنما أنا أتكلم على مجتمع يمد جذوره في ثقافـــة خاصـــة، وتاريخ خاص،وأوضاع خاصة، وغائيات خاصة.. مما يـــباين بكـــل تأكيد تلك التي هي خواص للمجتمع الأمريكي. وبغض النظر عن قضية الصواب والخطأ في هذا النظام، فإن من المؤكد أن هذه

[1] BOURDIEU, Pierre, L'essence du libéralisme, art. in. le. Monde diplomatique, Mars, 1995.

الصـــيغة لا يمكن أن تكون "مناسبة" لأي من المجتمعات العربية سواءً في ذلـــك تلـــك التي ترزح تحت حدود الفقر، وتلك التي لا تشكو الفاقة والعـــوز، وتلك التي تحظى بثروات طبيعية لكنها تمارس اقتصاداً "ريعياً" فحســـب. وفضلاً عن ذلك، فإن الليبرالية الجديدة تحمل، بوجه خاص، كـــل آليات التدمير والتفكيك لمعاني الأخلاقية والإنسانية الرفيعة لمفهوم العائلـــة ولمبدأ "الذاتية" المباين للأصول العولمية التي تقترن بهذه الليبرالية؛ وهي بذلك تعزز حالة التضاد بينها وبين المجتمعات العربية والإسلامية. والحقيقة أنه لكي يكون ممكناً لأي مجتمع من المجتمعات العربية أن يتمثل الليبرالية الجديدة، فإن على هذا المجتمع أن يبدل لا ثوبه وجلده فحسب وإنمـــا أيضـــاً جملـــة بـــناه العقلية والنفسية والثقافية والمادية والروحية والاقتصادية. أي أن عليه أن يتمثل كل خواص المجتمع الأمريكي وكل قـــيم الفلســـفة المحافظـــة في صورتها الليبرالية الجديدة. وذلك ممتنع تمام الامتناع.أي أن الصيغة الليبرالية الجديدة من الليبرالية هي صيغة غير قابلة للاستيراد والتمثل.

فهـــل يتـــبقى إذن مـــن الليبرالية، أعني من الصيغ الأخرى من الليـــبرالية، شـــيء ذو أساس قويّ يتعذر إنكاره ورده، ويصلح في الآن نفسه لأن يدمج في مركب من القيم والغائيات الأساسية الماثلة في النظم الأخرى من الحياة العربية الراهنة، أعني النظم ذات المقاصد الخلاصية؟

ثمـــة بكل تأكيد تلك الليبرالية التي تستند، بداهة، إلى الحرية- بـــالمدلول الذي هو لها في الفلسفة السياسية- والتي تتنكب عن الطريق

"الفرداني" و "النفعي" المطلق وتعانق "الاجتماعي" وقيمه الأساسية، وفي مقدمتها العدالة.

علينا أن نكون واضحين تمام الوضوح هنا. أعني أن علينا أن "نختار" بين فلسفتين لا مفر من الاختيار بينهما: الفلسفة الفردانية والفلسفة "الاجتماعية". علينا أن نختار بين أن نقدم الخير الفردي بإطلاق أو أن نقدّم الخير العام بإطلاق. أو أن نجمع بينهما على نحو من الأنحاء.

وعلينا كذلك، طالما أن الليبرالية هي قبل كل شيء فلسفة في الحرية، أن نقر بأن التمييز بين (الحريات السالبة) وبين (الحريات الايجابية) هو تميز حقيقي وأنه لا ينبغي إزاحته أو إهماله أو احتقاره.

علينا أيضاً أن نحسم القول في أمر علاقة الليبرالية بالغائية الأخلاقية، أي في مسألة السياسي والأخلاقي.

وكذلك لا بد أن نختار بين أن يكون للدولة دور فاعل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، وبين أن تكون الدولة مجرد "حارس ليلي"، أي أن تكون "دولة الحد الأدنى"، التي استحوذت على آليات القسر والقهر والإكراه والحماية لمصالح الرأسمالية المتوحشة وسياساتها العولمية المدمرة، وتركت لما يسمى بـ (المجتمع المدني) جميع الوظائف الاجتماعية التي تنصلت منها وتنكرت لها، فكان هذا المجتمع، بذلك، ضحية خداع النظام الليبرالي الجديد ومراوغته واستعماله المستغل.

لكـــي تتجه المجتمعات العربية بجملتها إلى فلسفة فردانية مطلقة عليها أن تتجرد عن جميع القيم الجماعية والإنسانية التي توجه على نحو أصيل شخصيتها التاريخية وأصالتها الإنسانية، سواءٌ في ذلك تلك الآتية من المثال (الإيتوس) الديني أو بين تلك المتولدة من تجربتها الإنسانية – وغائيتها الأخلاقية. ويحتل مبدأ (المساواة) في هذه الرؤية مكانة مركزية. لا أحـــد يـــنكر اليوم أن الفردانية تنتشر انتشاراً هَجوماً في الفضاءات العربـــية. لكن ذلك ليس إلا نتيجة من نتائج الفاعلية العولمية والانتشار الســـريع للقيم الاقتصادية الرأسمالية المتوحشة. وليس يتحتم أن ذلك لن يتوقف أو لن يتغير مساره على نحو أو على آخر.

لكـــن عيوب ومخاطر التوجه إلى مجتمعات "جماعية" بإطلاق لم تعد خافية على أحد، ولم تعد ممكنة. وفي جميع الأحوال تتقّوم الفلسفة الجماعية ببنية "دركهايمية" تجور فيها الكتلة الاجتماعية الكليانية الصلبة عـــلى مكوناتها من الأفراد، ويتم فيها التخلي عن قيمة الإنسان بما هو ذات شخصـــية مســـؤولة مستقلة حرة، وهي ذات عززها في التجربة العربـــية والإســـلامية مـــبدأ "التكليف الشرعي" دينياً، ومبدأ "الكرامة الإنسانية" عقلياً وأخلاقياً.

والمحصـــل العملي لهذا الوضع هو الذهاب إلى "تركيب"يتكثف في فلســـفة اجتماعـــية – سياســـية يتم فيها الجمع بين "الفردي" وبين "الجمـــاعي" على نحو متكامل لا جور فيه لأحدهما على الآخر. وبغض النظر عن الموقف "النقدي" الذي يمكن أن يتخذ في شأن هذا "التركيب"

– سواءٌ أكان هذا النقد موجهاً إلى مفهوم التركيب نفسه أم قائماً على مطلق الانحياز أو الاختيار لهذا الطرف أو ذاك من طرفي التركيب– فإن جميع القرائن والوقائع "الثقافية" توجه إلى أن هذا الوجه من النظر هو الذي "يلائم" – في الزمن الحاضر والمنظور– المجتمعات العربية الشاخصة.

ومن وجه آخر، لا يشك أحد في أن النواة القوية في الليبرالية تكمن في أنها فلسفة في الحرية. والحرية مطلب إنساني شامل. وتحقق الإنسان وكماله وكرامته أمور لا تكتمل إلا بالحرية. إنها الملحمة الإنسانية بامتياز. عاشها الغرب قروناً مديدة لكي يُحكِم وجوهها وأحكامها. وعاشها العرب المحدثون بما هي إحدى الغائيات المركزية القصوى في وجودهم في العالم الحديث.

لكن الحرية ليست "مثالاً" نقياً مجرداً من كل الشوائب والأعلاق. كما أنها ليست نقال بالتواطؤ. إذ لها أكثر من معنى، بل معان قد يتعذر حصرها. وما سقناه من أمرها في الباب الخاص بها من هذا(المقال) بديهي بيّن. لذا علينا أن نكون حذرين كل الحذر عند استخدام المصطلح الذي يشير إليها. فالحرية لا تثير أية مشكلة حين يتعلق الأمر بالفعل المضاد للاستبداد القاصد إلى التحرر من هذه الآفة. بيد أنها تثير مشاكل دقيقة وجوهرية حين يتعلق الأمر بالحرية الاقتصادية وحدودها وعلاقة الدولة والمجتمع والأفراد بها. كما أنها تثير قضايا شائكة حين يراد لبعض صيغها أن يمارس في نمط معين من المجتمعات

ذات المرجعية الدينية أو الأخلاقية المحددة. وهي تطرح مشكلة فلسفية عميقة حين يراد بيان العلاقة بينها وبين المسؤولية، ومشكلة اجتماعية – سياسية خطيرة حين يتعلق الأمر بمجتمع تعدديّ– ليبرالي بالضرورة– ذي ثقافات متباينة تكتنف بعضها وجوه دقيقة من الحساسية الإثنية أو العقيدية أو الأخلاقية.

وقد يجب علينا هنا أن يكون منا على بال أن أي قول في الليبرالية، في سياق مجتمعي عربي، لا ينبغي أن ينحصر في حدود الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية. إذا كان ذلك هو حال الفضاءات الأوروبية والأمريكية وغيرها، فليس هو حال المجتمعات العربية التي ينطوي فيها المقوّم أو المكوّن "الثقافي" على أساس "أخلاقي" مركزي يمد جذوره إما في الدين نفسه، أو في العقل أو في الحامل التراثي على وجه العموم. ذلك لا يعني بالطبع أن الثقافة الغربية لا تنطوي على هذا الأساس. فللحضارة الغربية قيمها السامية ومثلها الأخلاقية العليا، وذلك خلافاً لما تدعيه جمهرة الدعاة الدينيين في المجتمعات العربية والإسلامية. وإنما المقصود هنا أن الدولة الليبرالية تأخذ بمبدأ عدم التدخل في تحديد طبيعة الأخلاق الفردية أو الاجتماعية، وتجعل ذلك شأناً من شؤون الأفراد أنفسهم وفق ما تنشده عقولهم وإراداتهم ورغباتهم، وأهواؤهم أيضاً، على نحو موافق للقوانين. أي أن ثمة فصلاً تاماً لا بين السياسي وبين الديني فحسب، وإنما بين السياسي وبين الأخلاقي أيضاً. وهكذا تجد "الحرية العظيمة" – وفقاً لتعبير ناصيف نصار– مجالاً لا حدود له

من"الأفعال" التي يفترض أن "الأخلاق" تلحقها بسلّم من القيم، "الأخلاقية" أو "اللاأخلاقية". وهكذا أيضاً يمكن أن ينجم عنها — وذلك هو ما يحدث على وجه التحديد في فضاءات الديمقراطية الليبرالية الإطلاقية — أفعال مدمرة للأفراد وللمجتمع وللشعوب والدول أيضاً. ليس يخفى على أحد أنه قد رافق الديمقراطية الليبرالية والحرية الإطلاقية مظاهر تدعو للفزع: الرعب النووي، وانتشار المخدرات، والعنف، والجريمة، والبغاء، والشطط الجنسي، والتفكك الأسري، وطيف واسع من الاضطرابات النفسية والعقلية، فضلاً عن اتساع الهوة بين الأغنياء وبين المعوزين وما يترتب على ذلك من مشكلات اجتماعية وأخلاقية، وكذلك ما ارتبط بتعاظم النظام "الديمقراطي الليبرالي" وتمدده وتحوله إلى قوة عسكرية جامحة خرجت من حدوده لتغزو العالم "غير الديمقراطي" وتفرض عليه أحكامها بالقسر والعنف. وذلك على نحو مخالف تماماً لدعوى القول إن الدولة الديمقراطية هي بطبيعتها دولة "غير عدوانية". بكل تأكيد ليس القصد هو الدفاع عن "طهورية أخلاقية" تشي بمسبقات دينية أو غير دينية، وإنما القصد هو أن أقول إنه إذا كان للفرد الحق في أن يمارس الحرية "العظيمة" في ذاتها فعلاً، وأن منطق هذه الحرية يقضي بأن يكون الفرد هو محدّد القيم التي يختارها، فإن تطور أوضاع العالم يقضي بأنه لا ينبغي للدولة أن تكون "حيادية" في شأن الأمور "الأخلاقية" بإطلاق، وأنه من واجبها أن "تتدخل"، لا في تحديد أخلاق الفرد في خاصة نفسه، وإنما في "وضع حد" لتجاوزات الحرية ومخاطرها

الفردية والاجتماعية. وذلك يعني أن الحياد الليبرالي في المسألة الأخلاقية، في الدولة العربية، ينبغي أن يكون ذا حدود، وبخاصة أن هذه الدولة لا تملك مقومات وقدرات وكفايات الدولة الليبرالية الغربية التي تبدع المؤسسات الثقافية والاجتماعية والمدنية القمينة بأن تعالج الكوارث الاجتماعية والشخصية التي تلحق بأفراد المجتمع الليبرالي بسبب ما يعتور هذا المجتمع من ظواهر ناجمة عن إطلاق الحرية بدون حدود.

ومع ذلك فإن التمييز بين (الحريات السالبة) وبين (الحريات الإيجابية) هو التمييز المركزي الذي يتعين علينا تقديمه والأخذ به. فالحريات السالبة هي الحريات التي ترجع إلى مطلق ممارسة الفعل الحر، أو الحرية. مثالها: حرية التعبير والرأي، وحرية الاعتقاد، وحرية النشر... وبكلمة هي الحرية في أن يفعل المرء ما يشاء. وهي تُربط، في الغالب الأعم، بالديمقراطية. وواقع الرسوم الدنمركية الاستفزازية لرسول الإسلام مثال صارخ من أمثلة هذه "الحرية السالبة" التي يمكن أن تكون مصدر "صدام ثقافي" عنيف في مجتمع تعددي يعتقد فيه "الفَعلة" بأنهم يمارسون الحرية – المقدسة- في مجتمع ديمقراطي، أو ديمقراطي علماني.

ذلك أن التوسل بالديمقراطية والعلمانية، أو بالعلمانية "الجمهورية"، لتسويغ أفعال متطرفة "أصولية" باسم الحرية، لا يعني، في نهاية الأمر، إلا تشويهاً وتدميراً للديمقراطية وللعلمانية كلتيهما، وخلطاً ضاراً بين الديمقراطية وبين الليبرالية. وفي حالة الرسوم يبدو قول (سيرا جوزيف) في (الغارديان، 2006/2/3) وجيهاً، وهو أن"الفاشية تلبس في

الوقت الحاضر ثوب حرية الرأي". وحين تقول (فرانس سوار France Soir) إنــه لا يحق لعقيدة دينية أن تفرض نفسها على مجتمع علماني"، وإن من حقها "أن ترسم كاريكاتوراً لله"، فإنه يمكن أن يقال لها، بالمثل، إنــه لا يحق لمجتمع علماني أن يحتقر فريقاً من المجتمع وأن يمارس في حقه "عــنفاً" ثقافــياً – نفسياً من النمط الذي يولد الكراهية ويفجّر المجتمع نفسه. والأمر نفسه يقال لمنظمة (صحفيون بلا حدود) التي زعمت أن ردود الفعل في العالم العربي تكشف عن وجود "عدم فهم" لحرية التعبير كإنجــاز ديمقراطي أسمى، لأنه "من حق صحيفة ما أن تكتب ما تريد، حتى ولو كان ذلك يثير غضب الناس". لكن قول هذه المنظمة يكشف بدوره عن "سوء فهم" لمعاني "المقدس" و "الإذلال" و"الإهانة" والاحتقار والغــياب الكــامل لاحــترام "الأشخاص" الآخرين في المجتمع. وليس صــحيحاً مــا زعمــته (لومونــد)، "العاقلة"، نفسها، حين أقرت أن "الأشخاص وليس الديانات (هم الذين) يجب أن تُضمن لهم حماية ضد التميــيز بكافة أشكاله" (الافتتاحية: 2/2 /2006)؛ ففي حقل (المقدس) يتعذر الفصل بين الطرفين، والمخاطر الاجتماعية يمكن أن تطل برأسها، حــتى ولــو كانت "العلمانية الجمهورية" تقيم هذا التمييز. وإذا كان "التســامح لا يعني عدم الاكتراث Indifférence " مثلما تريد (شارلي إبــدو: 2006/2/8)، فإن "عدم الاكتراث" لا يعني الاستفزاز والاحتقار والإهانة. وليس ذلك كله – مما قد أكون أسرفت في سوقه- إلا بعض وجوه الحرية السالبة حين تستخدم بشكل سيء. وهي، في رؤية ليبرالية

فردانية تصطنع ثوب العلمانية الأصولية، تفعل ذلك كثيراً، ولا تعني إلا تعظيماً وتصنيماً لمفهوم للحرية يسقط في نهاية الطريق في "استبداد الحرية".

تختلف الحريات الإيجابية اختلافاً جوهرياً، لأنها، برغم تعلقها بطبيعة الحال بالحريات "الأساسية" ، السياسية والاقتصادية، إلا أنها ذات دلالة أعمق من تلك السالبة. إذ هي تعني "حرية المشاركة في التقرير الذاتي الجمعي للجماعة"، وبتعبير آخر هي تنشد غائية أخلاقية هدفها التحقق الكامل لإمكانات كل فرد في حدود الجماعة المجتمعية والخير العام.

وبهذا المعنى لا تجسد الحريات الايجابية فلسفة فردانية، مثلما أنها لا تجسد فلسفة جماعية، لكنها تركيب بين الفرداني والجماعي وحرص على الإبقاء على علاقة وثيقة بين السياسي وبين الأخلاقي.

تثير هذه القضية الأخيرة مسألةً إشكالية في الليبرالية وتَمثّلها في هذه الحضارة أو الثقافة أو تلك. فالسواد الأعظم من الليبراليين يقيم فصلاً تاماً بين السياسي وبين الأخلاقي، مثلما يفعل العلمانيون التقليديون في شأن الفصل التام بين السياسي وبين الديني. وقد رأينا أن الليبرالية التقليدية تؤكد أن الليبرالية "حيادية" في المسائل الأخلاقية. أما الليبرالية الراديكالية فهي تُضاد بوضوح تام اعتبار القيم الأخلاقية في الحقل السياسي. والليبرالية ذات الوجه الإنساني والاجتماعي هي وحدها التي تخص بعض القيم السياسية – الأخلاقية بمكانة في الحقل السياسي –

الاجتماعي. ومثال جون رولز ليس المثال الوحيد هنا. وفي الثقافة العربية الإسلامية يشخص ابن خلدون بما هو أكثر المفكرين تعلقاً بضرورة ربط السياسي بالأخلاقي. والحقيقة أن الحضارة العربية حضارة مشبعة بالقيم الأخلاقـــية، وهـــي غائية مستمرة في ثقافات المجتمعات العربية الحديثة والمعاصـــرة، التي تشكو شكوى مريرة من تجرد رجال الدولة والسياسة فـــيها من القيم الأخلاقية العليا. والحقيقة هي أن إفراغ الحقل السياسي من جملة القيم الأخلاقية الأساسية يجعل حقاً من الليبرالية فلسفة داروينية تـــرد الدولة والمجتمع والفاعلين فيهما إلى "حالة الطبيعة"، وهي حالة لم تكن الإنجازات الفلسفية والأخلاقية والدينية – وبكلمة الحضارية – إلا جهوداً إنسانية خارقة للخروج منها. وما الأخذ بليبرالية محايدة أخلاقياً إلا تنكر لهذه الإنجازات العظيمة وتدمير لما هو "إنساني" في الحياة العامة. وإذا كـــان (القـــانون) ، في الدولة الليبرالية، يفي بالضرورات المتعلقة بالحقوق والواجبات الوضعية فإنه، بكل تأكيد، يظل، بطابعه القسري، عاجـــزاً عـــن توجـــيه الأفراد وجهة الفعل الصالح والخير،وهي وجهة جوهـــرية في الحياة العامة المشتركة. لذا بدا لي قولاً ذا معنى ودلالة، ما صـــرّح به الناشط السوري رياض سيف، إذ عبّر عن تطلعه إلى إنشاء حـــزب سياســـي مرجعيته الأساسية ما أسماه على وجه الدقة والتحديد "الليبرالية الأخلاقية".

أمـــا دولة الحد الأدنى فهي أولاً وأخيراً دولة الليبرالية الجديدة– أي دولة النظام الاقتصادي الرأسمالي المتوحش الذي قلنا، مع بورديو، إنه

خصيصـــة للمجـــتمع الأمـــريكي، لا للمجـــتمعات الأوروبية، ولا للمجتمعات العربية والإسلامية بقدر أعظم.

محصّل هذا كله يتكثف في القول إنه إذا كانت الليبرالية الجديدة غير صالحة للتمثل في المجتمعات العربية – بخصوصياها التاريخية والثقافية والموضوعية الراهنة-، وإذا كانت بعض أشكال الليبرالية الأخرى تنطوي على مبادئ أصيلة قوية وتستجيب لمطالب المجتمعات العربية ومقاصدها وغائياها، فإن من البديهي أن يتم تمثلها ودمجها في غيرها من المبادئ إن لم تكـــن كافـــية بذاها. وبيّنٌ من العروض التي سقتها ومن التقديرات والطـــروحات الـــتي جنحـــت إليها أن ليبرالية تستند إلى مبادئ تتعلق بـــ"الاجتماعي"، وبقيمة العائلة والجماعة،لا بالفرداني المطلق، وبالمساواة في الفـــرص لا في النـــتائج، أي بالعدالـــة، وبدور القيم الأخلاقية في السياســـي، وبالحـــريات الإيجابـــية دون التفريط بالحريات الأساسية (السلبية)، أي ليبرالية ضاربة في نزعة "جَماعَتيّة" تضامنية ذات مضمون ديمقراطي – اجتماعي صريح، هي ليبرالية "معقولة" في حدود الفضاءات العربية.

هل معنى ذلك أننا بإزاء "ديمقراطية ليبرالية" بالمعنى الذي يروّج لـــه الليـــبرتاريون والمحافظون الجدد من أمثال فوكوياما- قبل أن يعلن انفصاله عنهم؟ لا ، بكل تأكيد. وكل العناصر التي نوهّت بها تعلن عن ذلـــك. لكن السؤال الذي يظل ماثلاً هو التالي: هل الديمقراطية عنصر مقّـــوم من مقوّمات مفهوم الليبرالية نفسها؟ أم أنه عنصر "مضاف" إلى

مفهوم الديمقراطية وتتطلبه الديمقراطية حتى لا تقع في فخ نظام وطني أو قومـــي أو فـــردي استبدادي، يحدث فيه أن جماعة أو حزباً أو قوة في المجتمع تنجح في استقطاب أغلبية تمثيلية تأذن لها بإقامة نظام توتاليتاري عـــلى رأسه حاكم مستبد يمارس السلطة باسم المثال الديمقراطي؟ كان رأي كـــارل شميـــت Karl Schmitt مـــثلاً، في مرحلة ما من مراحل تفكـــيره، يقضي بالتمييز بين الليبرالية وبين الديمقراطية، ويرفض الربط بيـــنهما وذلك بسبب التعددية التي تنطوي عليها الليبرالية، إذ رأى أن الأخذ بالتعددية يجعل من الليبرالية مذهباً "مضاداً للسياسي" لأن في ذلك خطـــراً عـــلى "وحدة الدولة". والذي يجنح إليه هو البحث عن وسائل وآلـــيات قـــيام "ديمقراطية مباشرة" – كالاستفتاء أو الاقتراع الشعبي الشـــامل- يكون من شأنها التوحيد بين الحاكمين والمحكومين وتشكيل هوية قومية، أي دولة قوية موحدة، وربط الديمقراطية بالليبرالية لا يأذن في رأيه بإدراك مثل هذه النتيجة. لكن (يورجن هابرماس) يرى أن فصل الديمقراطـــية عـــن "الليبرالية الإنسانية" يمكن أن يسهم في تشكيل هوية وطنـــية يقودهـــا حـــاكم مســـتبد منتخب، أي أنه يفضي إلى سلطة دكتاتورية. أما (شانتال موف Chantal Mouffe) فترى أن الديمقراطية الحديثة هي بالضرورة ليبرالية وأن تصور كارل شميت هو تصور "قبل – حداثي" يرفض قبول الصيغة الجديدة للمجتمع المتولدة من تفكك النظام اللاهـــوتي – السياسي القديم. والعلاقة بين الديمقراطية والليبرالية ليست علاقـــة تناقض لا يمكن تجاوزه. صحيح أن هناك "توتراً" بين المكونات

الليبرالية وبين الديمقراطية الحديثة لكنه، عندها، "توتر دينامي". ويضيف يورجن هابرماس إلى ما سبق أن أكده أن الليبرالية تفترض التشكل العام للـــرأي والإرادة الشـــعبيين، وأن شميـــت، إذ يفصـــل بـــين الليبرالية والديمقراطـــية، إنمـــا يشوه الوجه الحقيقي للديمقراطية، الذي هو وجه "إنساني"[1].

علينـــا نقر بأن الديمقراطية هي، في جميع الأحوال، مبدأ أو وجه قد أضافته الحداثة الإنسانية المتأخرة إلى الليبرالية الكلاسيكية. لكن علينا أن نؤكد أيضاً بأن هذه الليبرالية تظل، بحق، ضرورية للنظام الديمقراطي، وذلـــك كـــي لا تقـــع الديمقراطية فريسة قوى ثاوية في المجتمع قادرة، بوســـائل مختلفة، على أن تحول الديمقراطية إلى توتاليتارية صريحة، مثلما حدث في ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية وعدد من الدول العربية المعاصرة. لكـــن الليبرالية المقصودة ليست هي الليبرالية الراديكالية- التي يمكن أن تفضـــي إلى نـــتائج كارثية لبعض الشعوب- وإنما الليبرالية الاجتماعية التضامنية ذات الوجه الإنساني.

ما الذي يتبقى لنا، ومن أجلنا، من الليبرالية أو من الليبراليات؟ الـــذي يتـــبقى بعـــبارة مكثفة: الحرية الإيجابية التضامنية ذات الوجه الأخلاقي والإنساني، أي الليبرالية الاجتماعية.

---

[1] CRISTI, Rénato, Le libéralisme conservateur, P. 20-23.

(4)

ألمعت في مطلع هذا (المقال) إلى أن الديمقراطية هي الفضاء الذي يدعـو جملـة النظم الحية لأن تتقلب فيه على سبيل التلاقي والتضافر. وظهـر جلياً من جملة الأبواب التي فتحتها، أن التدخل المباشر في النظم الماثلـة في فضاءاتنا العربية قد أفضى إلى جملة من الأسس القاعدية التي تمثل النواة الحقيقية والغائية السديدة ونقطة القوة "الجاذبة" في كل نظام من هذه النظم.

فقـد ظهر لي أن من الضروري أن نميز بين نظم "الإسلاميين" المعاصـرين، وبـين (الإسلام) نفسه، وأن نظم الإسلاميين تبدو نظماً "طـاردة"، وذلك بما تختاره من تقديم جذري لرؤية "انفصالية" تفترض تقابلاً وقطيعة مع المجتمع والدولة والعالم، جاعلة "دين الإسلام" نفسه في مـرمى الخطـر والتهلكة والاستهداف للعدوان الكوني المنظم، ومولّدة سياسـات خارجية تنزع عنه سمة (القداسة) و (الاحترام) وتدفع بأهله لأن يتحولوا إلى كائنات "عصابية" يسهل إثارة "منبهات عدمية" لديها تسوّغ بدورها حلقة من الاستفزاز والعدوان والتدمير. إن هذه حقيقة لا مـراء فـيها. وهـي تَحْـتم تعديلاً جوهرياً في حراك "الإسلاميين" وتخطـيطاتهم. وهذا التعديل هو الذي يستجيب له "الإسلام الجاذب"، إسلام العدالة والمصلحة والرحمة والتمدن الإنساني الشامل. (العدل) — معززاً بقيمه المجاورة-- هو المبدأ القاعدي والغائي الذي يتعين إبرازه من

"نظـــام الإســـلام" في الفضاء الذي يتحرك فيه دين الإسلام وأهله، في بلدانهم الأصلية وفي مهاجرهم.

وظهـــر لي أيضـــاً أن العلمانـــية في شكلها التاريخي التقليدي، الوثوقـــي، بَلْـــهَ الأصـــولي"، هي نظام "طارد"، وذلك بما تأخذ به من إقصـــائية منهجـــية في حق حِراك قطاع يعظم أو يصغر من المجتمع، إذ تشـــخص في شـــكل نظام "مغلق" لا يختلف في جوهره عن أي نظام "ثيوقراطي" أو "لا ديني" توتاليتاري. ذلك بكل تأكيد هو حال العلمانية بمـــا هي "فصل" وإقصاء للديني من المجال الاجتماعي- السياسي، وليس هو حال العلمانية بما هي حياد، إذ هذه تظل علمانية "منفتحة"، لكنها ، كما رأينا، منفتحة "بحدود" فحسب. ولقد تحقق لنا أن العلمانية بما هي "عقلانـــية" هي العلمانية الجديرة بالتقدير والتوظيف. وظهر لنا في أمر هـــذه العقلانية أنه لا يمكن أن نجعلها أساساً للعلمانية وفق فهم إطلاقي لمـــبدأ "استقلال العقل الإنساني". لأن العقل الإنساني لا يمكن أن يكون مســـتقلاً استقلالاً مطلقاً ويتعذر أن يكون وحده الحاكم في كل شيء. وقـــد اتجه الاعتقاد عندي إلى الأخذ بما أسميته "عقلانية تكاملية"، وهي عقلانـــية ذات قطاعـــات أساسية ترتد إلى قطاع العقل نفسه، وقطاع الذاكرة، وقطاع الإرادة، وقطاع الحساسية، وقطاع الرغبة. وأية عقلانية تغفل عن تقدير هذه القطاعات لن تفضي إلا "إنسان ذي بعد واحد".

ثم ظهـــر لي أخيراً أنه ليس ينبغي أن نطلق الليبرالية بغير تحديد. فالليـــبرالية ليبراليات. وأحدث أشكالها وأخطرها هي تلك التي تتلبس

لبوس "الليبرالية الجديدة" التي تربط الحرية بالديمقراطية وتلحق الحرية والديمقراطية بالسوق وبالفردانية المطلقة وبالرأسمالية الشرسة، وتقابل "الاجتماعي" بالإهمال، بل بالاحتقار، وتجعل من الدولة حارساً أميناً لنظام عولمي يفاقم من الفوارق بين البشر والأمم ويهزأ من العدالة والمساواة، وذلك برغم جنوحه، في الحالة الأمريكية مع المحافظين الجدد، إلى نظام سياسي ذي نزعات متعاظمة في أصوليتها الدينية وفي مضامينها المسيانية.

فإذا كانت الليبرالية "الليبرتارية" أو الراديكالية نظاماً مجافياً للعدالة والمساواة والخير العام، وليس لها من هاجس إلا إطلاق الحرية – السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية- بدون أي وازع أخلاقي وبدون أية غائية ذات وجه إنساني، وإنما بتعظيم مقدس للتبادل الاقتصادي الحر بإطلاق ولفاعلية اجتماعية و"أخلاقية" تحكمها فلسفة قائمة على المنفعة الطاغية واللذة الحسية المدمرة، جاعلة من الدولة مجرد أداة قانونية وقمعية خادمة للمنظمات الاقتصادية الدولية وللشركات الرأسمالية الموغلة في التحكم والاحتكار الاقتصادي، ولنظام قائم على التفاوت المرعب و"اللامساواة" الشرسة، فإن ليبرالية اجتماعية تضامنية - ذات وجه إنساني تصون مصالح الأفراد والمجتمع وتحميهم من المخاطر المدمرة لمطلق الحرية واستبدادها، وتنتسب إلى فلسفة في الحرية تشدد على الحريات الإيجابية وتصون الحريات "السلبية" في حدود السلم الاجتماعي ووحدة المجتمع وتقدير أحكام التعددية الثقافية- هي ليبرالية

قمينة بأن تكون هي الليبرالية التي تحتاج إليها المجتمعات العربية. إنها على وجه التحديد الليبرالية التي تتقوم نواتها الجوهرية ومبدؤها القاعدي الغائي في "الحرية الإيجابية التضامنية" ذات الوجه الإنساني والأخلاقي. أما الليبرالية الإطلاقية — سواءٌ أكان اسمها الديمقراطية الليبرالية، على طريقة فوكوياما، أم الليبرالية الجديدة، على طريقة نوزيك والمحافظين الجدد - فإنها، بكل تأكيد، لن تحمل للمجتمعات العربية إلا نظماً من اللامساواة الفاحشة، والمظالم الاقتصادية العنيفة، وغياباً صارخاً للعدالة، ومخاطر أخلاقية واجتماعية متفجرة، لن تستطيع هذه المجتمعات — وقد باتت مجردة من كل سلاح — أن تنهض في وجهها بشبكة دفاع اجتماعي — نفسي قوية وفاعلة، مثلما أن دولها ستقع في العجز نفسه، وفي اللامبالاة أيضاً، لِما أن الاجتماعي والأخلاقي في هذا النظام ليسا غاية من غاياته.

في الفضاء الديمقراطي تستطيع نواة الإسلام الجوهرية، أي العدالة المقترنة بالمصلحة وقيمها المجاورة، والنواة العلمانية الجوهرية، أي العقلانية التكاملية، ونواة الليبرالية التضامنية، أي الحرية الإيجابية، أن تتضافر وتلتقي عند مركّب شامل يوجه ثقافة وحراك جميع هذه النظم ويأذن بإدراك نتائج واقعية ذات أداء عال وجدوى حقيقية في الحياة المشخصة الحاضرة والمنظورة للمجتمعات العربية؛ إنه نظام من القوى المتكاتفة المتضافرة، يأذن ببناء عالم عربي إنساني، حامل لمقومات التقدم وقادر على البقاء والعيش في العالم الكوني المعقد الذي يتشكل أمام

أعينـــنا وتعجـــز نظمـــنا حتى الآن عن مضاهاته والاستجابة لأحكامه ومتطلباته.

أقـــول: في الفضـــاء الديمقراطي... لكن أية ديمقراطية؟ قولي: الديمقراطية في نواتها الأصلية الصافية، أي بما هي تقنية في الحكم تتوخى الكشـــف عن الإرادة التمثيلية للمجتمع وفق ثقافة إنسانية قوامها العدل والخـــير العـــام والكرامة الإنسانية والعقلانية والحرية، بما هي جميعاً قيم ضـــرورية لديمقراطـــية اجتماعية إنسانية، لكنها ليست جزءاً أو أجزاء مقومـــة لما هيتها الأصلية أو نواتها الجوهرية. لأن الذين يتكلمون على "ديمقراطـــية ليبرالية" أو "ديمقراطية علمانية" أو "ديمقراطية وطنية" أو أية ديمقراطـــية أخرى تتلبس إيديولوجية ما أو مذهباً عقائدياً ما أو فلسفة شـــاملة ما، إنما يفسدون المعنى الحقيقي للديمقراطية ويجعلون منها "غانية لكل الفصول".

ذلـــك لا يعني بأي حال من الأحوال أن الديمقراطية عصية على الـــنقد، وأنه لا يطالها الثلم والجرح. فنقاد الديمقراطية كثيرون. ومثالب الديمقراطية لا تخفى على العارفين بحقائقها وبعلائقها. ومدى توافقها مع هذا النظام أو ذاك- سواءٌ أكان هذا النظام هو الإسلام، أم العلمانية أم الرأسمالـــية أم غير هذه النظم جميعاً- مسألة اجتمعت على الخوض فيها أدبـــيات لا عـــد لها ولا حصر. لكنها تظل مع ذلك كله أنجع "تقنية" إنسانية يمكن التوسل بها لإقصاء الاستبداد ولتمكين المجتمعات من قيادة أنفســـها بأعظم قدر ممكن من الحرية والفاعلية والسداد. وهي مع ذلك

جهـــاز إنساني يظل على الدوام خاضعاً للاختبار والمراجعة والإصلاح وتحســـين الأداء، بـــل والتجاوز إلى ما هو خير منه، إن توافر، أو حين يتوافر.



مراجع

ورد ذكرها في الكتاب



1- عـــــربيـــــة :

- ابراهيـــــم ، زكريـــا : مشكلة الحرية ، ط 3، مكتبة مصر(ب . ت) .

- الأشعـــري، أبو الحسن : مقــــالات الإســـلاميين واخـــتلاف المصلين ، جزءان، المكتبة العصرية ،القاهرة ، 1990 .

- الأميـــن ، عبداللــــه : دراسات في الفرق والمذاهب القديمة والمعاصرة ، ط2 ، دار الحقيقة ، بيـــروت ،1991 .

- الببـــــلاوي ، حـــازم : * الـــنظام الاقتصـــادي الدولي المعاصر من نهاية الحــــرب العالمـــية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة ، سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ، 2000 .
* دور الدولـــة في الاقتصـــاد ، دار الشـــروق ، القاهرة، 1988 .

- التــرابـــي ، حســـــن : السياسة والحكم ، دار الساقي ، بيروت -- لندن ، 2003 .

- جـــدعـــان ، فهمـــــي : * أســـس الـــتقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديـــث ، ط 3 ، دار الشروق ، عمان، 1988 .
* المحـــنة – بحـــث في جدلية الديني والسياسي في الإســـلام ، ط2 ، المؤسســـة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 2002 .

* ريـاح العصـر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 2002 .

- الحبابي ، محمد عزيز : مـن الحريات إلى التحرر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة،1972.

- ابن حنبـل، أحمـد : مسند الإمام أحمد بن حنبل،ط1، مؤسسة الرسالة للطـباعة والنشر والتوزيع، بيروت (المجلد الأول، 1413هـ/ 1993م؛ المجلد الخمسون، 1421هـ/ 2001م).

- الخرسـان ، صـلاح : حـزب الدعـوة الإسـلامية : حقائق ووثائق ، المؤسسـة العربـية للدراسـات والـبحوث الإستراتيجية، دمشق ، 1999 .

- حـورانـي ، ألبـرت : الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939 ، تـرجمة كريم عزقول ، دار النهار للنشر ، بيروت (ب . ت) .

- خـدوري ، مجيـد : الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، دار المتحدة للنشر ، بيروت ، 1972 .

- الخولي : يمنى طريـف : الحـرية الإنسانية والعلم ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، 1990 .

- خيرالديـــن (التونسي) : أقـــوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، ط 1 ، تونـــس المحمـــية ، مطـــبعة الدولة، 1284 هـــ (وأيضاً : طبعة الدار التونسية بتحقيق المنصـــف الشنوفـــي ، 1972) .

- الـــرزاز ، منيـــف : الأعمال الفكرية الكاملة ، دار المتوسط - مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية ، ط 1 ، 1985.

- روزنتـــال ، فـــرانـــز : مفهـــوم الحـــرية في الإسلام ، ترجمة وتقديم معن زيـــادة ورضـــوان السيد ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، 1978 .

- زريـــق ، قسطنطيـــن : في معركة الحضارة ، ط 4 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1981 .

- زكـــريـــا ، فـــؤاد : آفاق الفلسفة ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي - دار التنوير للطباعة والنشر ، الدار البيضاء - بيروت ، 1988 .

- سلامـــة ، يـــوســـف : إشـــكاليـــة الحرية وحقوق الإنسان في الفكـــر العـــربـــي الإســـلامي الحـــديـــث ، (منشور في كتاب : حقوق الإنسان في الفكر العربي- دراسات في النصوص، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي ، مركز دراسات الوحدة العربيـــة ، بيروت ، 2002).

- السيـــد ، أحمـــد لطفـــي : مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع ، دار الهلال، القاهرة ، 1963 .

- السيـــــــد ، رضـــــوان : * مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر (في كـــتاب : حقوق الإنسان في الفكر العربي – دراســـات في النصـــوص ، تحريـــر سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2002) .

* سياسات الإسلام المعاصر ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1997 .

* الصراع على الإسلام ، ط1 ، دار الكتاب العربي، بيروت ، 2004 .

- الشاطبي، أبو اسحاق : الموافقات في أصول الشريعة، ضبط وتعليق عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، (ب،ت).

- صعـــــب ، حســـــــن : * إســـلام الحـــرية لا إســـلام العبودية ، دار العلم للملايين ، بيروت،1975

* الإسلام والإنسان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1981 .

- ضاهــــــر، عـــــادل : *الأســـس الفلسفية للعلمانية،ط1، دار الساقي، بيروت، 1993.

* أولـــية العقـــل – نقـــد أطـــروحات الإسلام السياســـي. ط1، دار أمـــواج للطـــباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001.

- الطهطـاوي ، رفاعـه : * تخليص الأبريـز في تلخيص باريـز ، ط 2 ، القاهـرة 184م (وأيضـاً : الأعمال الكاملة ، تحقـيق محمـد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1973) .
* المرشـد الأمين للبنات والبنين ، القاهرة ، 1872 (وأيضاً الأعمال الكاملة).

- ابن عاشور، محمد الطاهر : مقاصد الشريعة الإسلامية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1978.

- عبـد الدايـم ، عبد الله : الأعمـال القومية 1957-1965 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيـروت ، 2002.

- ابن عبد السلام، عز الدين : قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط2، دار الجيل، بيروت، 1980.

- عبـد اللطيـف ، كمـال : مفاهـيم ملتبسـة في الفكـر العربي المعاصر ، دار الطليعة، بيروت، 1992.

- عبـده، محمـد : رسـالة التوحيد، الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية، 1315هـ (ومطابع دار المعارف بمصر، 1971).

- العـروي ، عبـد اللـه : مفهوم الحرية ، ط5 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، 1993.

- العظـم ، صـادق جـلال : نقد الفكر الديني ، ط3.، دار الطليعة ، بيروت 1972 .

- العظمـة ، عـزيـز : العلمانيـة مـن منظور مختلف ، ط2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1998 .

- العظمة ، عزيز ؛ والمسيري
عبـد الوهـاب : العلمانية تحت المجهر ، دار الفكر المعاصر / دار الفكر ، بيروت – دمشق .

- عمـارة ، محمـد : الدولـة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، دار الشروق ، بيروت – القاهرة ، 1988 .

- العـوا ، محمـد سليـم : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة 1989.

- غليـون ، بـرهـان : * حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر (في كتاب : حقوق الإنسان في الفكر العربي – دراسات في النصوص، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2002)
* الديمقراطـية العربية – جذور الأزمة وآفاق النمو (في كـتاب : بـرهان غلـيـون ، عزمي بشارة ، جورج جقمـان، سعيد زيدان ، موسى البديري : حول الخيار الديمقراطي – دراسات نقدية ، ط1، بيروت 1994) .

* نقد السياسة – الدولة والدين ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1991 .

– الغنوشـــــي ، راشـــــد : الحـــريات العامة في الدولة الإسلامية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيـــروت ، 1993 .

– الفارابـــي ، أبـــو نصـــر : * السياســـة المدنـــيّة – الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقـــيق فـــوزي متري نجار ، ط 2 ، دار المشرق ، بيروت ، 1964 .
* آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق ، بيروت ، 1973 .

– الفـــاســـــي ، عــــــلال : * مقاصـــد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، الدار البيضـــاء ، مكتـــبة الوحدة العربية، 1382هـ/ 1963 م .
* الحرية ، مطبعة الرسالة ، الرباط ، 1977 .

– قـــطـــــــب ، ســـيـــــد : في ظلال القرآن ، دار الشروق ، القاهرة ، 1982 .
– القـــرضـــاوي ، يـــوسف : * الحلـــول المســـتوردة وكيف جنت على أمتنا – حتمـــية الحـــل الإسلامي ، ط3 ، مكتبة وهبة ، القاهرة 1977 .
* الخصائص العامة للإسلام ، دار غريب للطباعة ، القاهرة ، 1977 .

– قـــــرنـــــــي ، عــــزت : * العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة ، عالم المعرفة (30) ، الكويت ، 1980 .

* تأسيس الحرية – مقدمة إلى أصوليات الإنسان ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة 2001

- ابن القيـــــم (الجوزية) : إعــلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968.

- ابـــن كثيـــر ، الحـــافـــظ : نهايـــة البدايـــة والنهايـــة في الفتن والملاحم ، مكتبة النصر الحديثة ، الرياض ، 1968 .

- الكـــواكبـــي ، عبد الرحمن : طـــبائع الاستبداد (في : الأعمال الكاملة ، تحقيق محمـــد عمارة ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، 1970) .

- كـــوثـــرانـــي ، وجيــــه : من التنظيمات إلى الدستور – حقوق الإنسان في نصـــوص كـــتاب النهضة (في كتاب : حقوق الإنسان في الفكر العربي – دراسات في النصوص ، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2002)

- المـــــاوردي، أبـــو الحسن : أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، ط 3، القاهرة، 1375 / 1955.

- المسيري ، عبدالوهـــاب : العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، دار الشروق، القاهرة.

- المسيري ، عبدالوهــاب ؛
والعظمـــة ، عــزيـــز : العلمانية تحت المجهر ، دار الفكر العربي المعاصر / دار الفكر ، بيروت – دمشق .

- المظفر ، محمــد رضـا : عقائد الإمامية ، مطبعة النعمان ، النجف الأشرف (ب . ت) .

- الناصري ، أحمد بن خالد : الاستقصـا لأخـبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، 1956.

- نسيبــــة ، ســـري : الحرية بين الحد والمطلق ، دار الساقي ، بيروت – لندن، 1995.

- نصـــار ، نـاصيـف : * النهضـــة العربـية الثانية وتحدي الحرية (في كـتاب: النهضـة العربية الثانية ، تحرير وتقديم غســان عبد الخالق ، مؤسسة عبد الحميد شومان _ المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، عمان – بيروت 2000)
* باب الحرية : انبثاق الوجود بالفعل ، دار الطليعة ، بيروت ، 2003 .

- النعمان ، محمد بن أحمد : كـتاب شـراط السـاعة وأمور الآخرة ، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر ، بيروت (ب . ت) .

- هـــلال، عــلي الديـن : أزمـة الفكر الليبرالي في الوطن العربي (منشور في : عـالم الفكـر ، المجلد 26، العددان الثالث والرابع، 1998، الكويت).

2- غيـــر عـــربيـــة :

- Al-Azm, Sadik J., *Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches*, art. In South Asia Bulletin, Volume XIII, Nos. 1 and 2, 1993.

- Barbier, Maurice , *La laïcité* , L'Harmattan , Paris , 1995 .

- Berlin , I. , *Two Concepts of Liberty* , Oxford University Press , 1958.

- Boguslaw , Robert , art :*Liberalism / Conservatism*, in . Encyclopedia of Sociology , Vol. 3 , 2 d Ed .

- Bourdieu , Pierre , *L'essence du libéralisme* , art . in. Le Monde diplomatique , Mars , 1995 .

- *La philosophie sociale du Néo – Libéralisme*, art, in. L'Humanité , 4 Nov – 1999 .

- Comblin , José , *Le néoliberalisme – pensée unique* , L'Harmattan , Paris , 2003 .

- Constant, Benjamin,*De l'esprit de la conquête et de l'usurpation* , GF – Flammarion Paris , 1986 .

- *De la liberté ches les modernes* , Ecrits philosophiques , ed . M . Gauchet , GF – Flammarion , Paris , 1980 .

- Coq , Guy , *Laïcité et république* , Editions du Felin, Paris , 1995 .
- Costa – Lascoux , Jacqueline , *Les trois âges de la laïcite* , Hachette , Paris , 1996 .
- Cranston , M ., *Freedom* : *A New Analysis* , London, Longman , 3d ., 1967 .
- Croisat , Maurice , *Le fédéralisme dans les démocraties contemporaines,* Montchrestein , E.J.A, Paris , 1992 .
- Debray , Régis , *La laïcité – une exception francaise,* in . Genese et Enjeux de la laïcite , Labor et Fides , Geneve , 1990 .
- Friedman , Milton, *Capitalisme et liberté* Ed. Robert Lafon , Paris , 1971 .
- La liberté du choix , Ed . Befond , paris , 1980 .
- Garandeau , Mikaël , *Le libéralisme* , Textes choisis, GF – Flammation paris , 1998 .
- Gauchet , Marcel , *La religion dans la démocratie* , Gallimard , paris , 1998 .
- *Le désenchantement du monde* , Editions Gallimard, Paris 1985 .

- *Un monde désenchanté* ? Les Editions de L'Atelier / Editions ouvrières , Paris , 2004 .

- Gelinas , Jacques B . , *La glolalisation du monde* , les Editions Ecosociete , Montreal , 2000 .

- Green , T . H ., *Lecture on the Principles of Political Obligation* , in . Philosophical Works , vol . II , London , 1911 .

- Hayat , Pierre , *La laïcité et les pouvoirs : pour une critique de la raison laique* , Editions KIME , Paris , 1988 .

- Hayek , F.V. , Law , *legislation and liberty , I : Rules and Orders , II : The Mirage of Social Justice, III : Political Order of a Free People* , London and Henley , Routeledge – Kegan Paul, 1973 , 1976 , 1979 .

- Laurent , Alain , *La philosopie libérale – Histoire et actualité d'une tradition intellectuelle* , les Belles Letters , Paris , 2002 .

- Locke , John , *Traité du gouverment* civile , GF – Flammarion , Paris , 1992 .

- Lovejoy , Arthur S. , *The great chain of Being : A Study of the History of an Idea* , Meridian , New York , 1960 .

- Mills , C. , Wright , *The Sociological Imagination* , Oxford University Press , 1959 .
- Montesquieu , De l'esprit des lois , GF – Flammarion , Paris , 1979 .
- Norris Pippa and Inglehart Ronald , *Sacred and Secular – Religion and Politics Worldwide* , Cambridge University Press , 2004 .
- Nozick , Robert , *Anarchy , State and Utopia* , Oxford , Blackwell , 1974 .
- Pena – Ruiz , Henri, *Qu'est – ce que la laïcité?*, Gallimard , Paris , 2003 .
- Rawls , John , *A Theory of Justice* , Oxford University Press , 1971 .
- *Liberalisme politique* , P.U.F, paris , 1995 .
- Remond , Rene , *La laïcité et ses contraintes* , Pouvoir , Paris , 1995 .
- Salin , Pascal , *Libéralisme* , Editions Edile Jacob , Paris , 2000 .
- Tillyard , E.M.W. , *The Elizabethan World Picture* , Vintage , New York , 1959 .
- Wilson , Bryan , *Religion in Secular Society* , Penguin , London , 1966.
- Wolff , Jonathan , *Libertarianism* , art . in Routeledge Encyclopedia of Philosophy , vol . 5 .

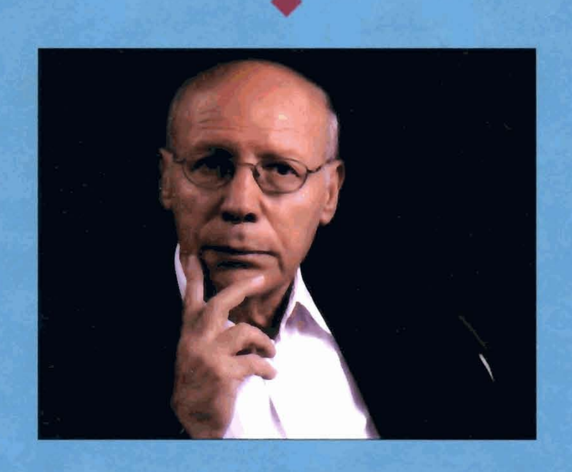
3- معـــاجـــم وموسوعات :

- *A Dictionnary of Social Seiences* , Edited by Julius Goulod , Wiliam L . Kolb , United Educational Scientific and Cultural Organization , 1964 .
- *Dictionnaire Encyclopédique Quillet* , Editions Librairie Aristide Quillet , Paris , 1997 .
- *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie morale* , sous la direction de Monica Cantos – Sperber , P.U.F , 3e edition , 1996 .
- *Dictionnaire de la Philosophie ,* sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials P.U.F. , Paris .
- *Dictionnaire des oeuvres politiques* , 3e edition , P.U.F , 1995 .
- *Encyclopédia of Sociology* , 2d Ed . , Vol 3-4 Edgar F. Borgatta. Editor in chief, Ronda J.V. Montgomery, Macmillan Reference USA, New York, 2000 .
- *Encyclopédie philosophique universelle II . Les Notions philosophiques* , P.U.F , Paris , 1990 .
- *Routeledge Encylopedia of Philosophy* , Routeledge, London , 1998.
- *The Encyclopedia of Religion* , Mircea Eliade, Editor in Chief, vol . 13, Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publishers, London, 1987 .
- *The New Encyclopaedia Britanica* , vol . 10, 15th Edition , the University of Chicago , U.S.A , 1991 .

في الخلاص النهائيّ

مقال في وعود الإسلاميّين والعلمانيّين والليبراليّين

◆



◆ **فهمي جدعان**: دكتوراه الدولة في الآداب (السوربون ، باريس) . أستاذ الفلسفة والفكر العربيّ والإسلاميّ في عدّة جامعات عربيّة ، وفي جامعة الكويت حاليًّا . عمل أستاذًا زائرًا في جامعة باريس (السوربون الجديدة) ، و (الكوليج دي فرانس) بباريس . شغل وظيفتي عميد كليّة الآداب وعميد البحث العلميّ في الجامعة الأردنيّة ، ووظيفة عميد كليّة الآداب والعلوم الاجتماعيّة في جامعة السلطان قابوس بسلطنة عُمان . منح وسام سعف النخيل الأكاديميّة (فرنسا) ، ووسام القدس للثقافة والآداب والفنون (فلسطين) ، وجائزة الدولة التقديريّة للعلوم الاجتماعيّة (الأردنّ) ، وجائزة سلطان بن علي العويس للدراسات الإنسانيّة والمستقبليّة (الإمارات العربيّة المتّحدة) . صدرت له بحوث ودراسات عديدة باللغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة ، وصدرت له بالعربيّة الكتب التالية : **أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربيّ الحديث** (١٩٧٩ ، ١٩٨٠ ، ١٩٨٨) ؛ **المحنة : بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام** (١٩٨٩ ، ٢٠٠٠) ؛ **الطريق إلى المستقبل : أفكار- قوى للأزمنة العربيّة المنظورة** (١٩٩٦) ؛ **الماضي في الحاضر : دراسات في تشكّلات التجربة الفكريّة العربيّة** (١٩٩٧) ؛ **رياح العصر : قضايا مركزيّة وحوارات كاشفة** (٢٠٠٣) ؛ **في الخلاص النهائيّ : مقال في وعود الإسلاميّين والعلمانيّين والليبراليّين** (٢٠٠٦) .

ISBN 9957-00-288-0
9 789957 002886

الشروق